1. BÖLÜM

DİN SOSYOLOJİSİNİN TEMELLERİ

A- Sosyolojiyi Hazırlayan Gelişmeler

Dilimizde ilkin Arapça olarak *içtimaiyat* ve *ilm-i içtima* tarzında adlandırılan 'sosyoloji', toplumu ve toplumsal olayların bilimsel incelenmesini konu edinen genç bir bilimdir. Bilindiği üzere felsefe, başlangıçta birçok bilime şemsiye olmuştu. Bilim dallarının felsefeden ayrılarak müstakil hale gelmesi çok erken dönemlerde başladı. Sırasıyla fizik, astronomi, biyoloji ve tıp ilimleri, Platon'un döneminde matematik, yeniçağlarda tarih, iktisat, sanat ve psikoloji, sosyoloji gibi diğer kültür bilimleri felsefeden ayrılmışlardı. Sanayileşme, modernleşme, nüfusun daha önceki yüzyıllara göre katlanarak artışı, felsefenin 'a priori' ve peşin hükümle hareket etmesi, insanların yeni düzene intibakını sağlama gibi nedenler sosyolojinin müstakil bir branş halinde ortaya çıkmasını sağladı. Sosyolojinin felsefeden ayrılarak bir disiplin olarak gelişmesi, XIX. yüzyılın başında Batı toplumlarında meydana gelen hızlı değişmelerle birlikte başladı.

Esasen, XVIII. yüzyıldan bu yana kitlesel sosyal dönüşümler çağında yaşıyoruz. İki yüz yıllık bir zaman dilimini aşan sürede çok kapsamlı sosyal değişimler gerçekleşti. Bu değişimlerin temel nedenleri, XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa'sının *iki büyük devrimi* olarak tanımlanan toplumsal hareketlerinde ve tüm dünyada yaşanılan *nüfus patlamasında* aranmalıdır.

Devrimlerden birincisi, hem kendine özgü bir olaylar dizisi hem de modern siyasal dönüşümlerin simgesi haline gelen 1789 *Fransız devrimi*dir. Bunun sonucunda ortaya çıkan gelişmeler, insan ilişkilerini büyük ölçüde etkilemiştir; çiftçiler, derebeyi efendilerine başkaldırmış, aristokrasi, saray ve hanedanlar, kısmen din adamları imtiyazlarını kaybetmiştir. Kendilerine *burjuvazi* adı verilen esnaf ve zanaatkârlar ise kuvvetli bir zümre haline gelmiştir.

1789 Fransız devrimiyle Avrupa, tarihinde ilk kez özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleri üzerine kurulu bir toplumsal düzen meydana getirmek için geleneksel düzenin yıkılışına şahit olmuş ve bunun sonucunda küresel bir siyasal değişim iklimi ortaya çıkmıştır. Bugün dünya üzerinde, gerçek siyasal çehresi ne olursa olsun *demokratik* olduğunu ilân etmeyen pek az devlet vardır. Bu, insanlık tarihinde tamamıyla yeni bir gelişimdir. İlk dönemlerde klasik Yunan ve Roma cumhuriyetlerinin var olageldiği doğrudur. Ancak bunlar ender olaylardı ve her birinde *yurttaşları* oluşturanlar nüfusun azınlığıydı. Çoğunluk ise seçkin yurttaş gruplarının ayrıcalıklarından yoksun, köleler ve diğerleriydi.

Kökleri XVIII. yüzyıl Britanya'sına kadar uzanan ve XIX. yüzyılda bütün Batı Avrupa ve Birleşik Amerika'ya kadar yayılan bir dizi *teknik yeniliklerin* ortaya çıkışı, *ikinci büyük devrim*dir. Yeni teknik icatlar, geniş çaplı sosyo-ekonomik ve ekolojik değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Küçük kasabalar ortadan kalkmış, yerine hava kirliliğini teneffüs etmeye başlayan büyük kentler kurulmuştur. XIX. yüzyıldan önce şehirleşmenin en fazla olduğu toplumlarda bile şehir ve kasabalarda yaşayanların nüfusunun *yüzde onunu* geçmediği hesaplanmıştır. Sanayileşmeyle birlikte aileler topraklarından ayrılmaya zorlanmış, kadınlar erkeklerin yanı sıra fabrika ve maden işletmelerinde son derece kötü şartlar altında, az bir ücretle uzun süre çalıştırılmışlardır. Fabrikadaki işine ek olarak ev işlerinin çoğu ile de baş etmek zorunda kalan işçi sınıfı ailelerindeki *kadınların* büyük bir bölümünün omuzlarındaki yük çok ağırdı. Bu arada, evinden uzaktaki işyerine gidip gelen ebeveynlerin, çocuklarını ne yapacakları sorunu ortaya çıktı. Birçok anne ve baba, evlerini otel gibi kullanır oldular. Bu durumda çocuklar özellikle babalarını aylar sonra ancak görebiliyorlardı.

Geleneklere bağlı toplum formlarını ortadan kaldıran etkenlerin başında kentleşme ve sanayileşme bulunsa bile bunlarla bağ-

lantılı ve burada anlatılmaya değer bir üçüncü fenomen daha var: O da XVIII. yüzyıldan itibaren gittikçe artmaya başlayan nüfus sayısıdır. Toplam sayı XVIII. yüzyıla kadar oldukça yavaş fakat kararlı bir biçimde artmış ve dünya nüfusu bu süre içinde belki de tam iki katına çıkmıştır. O günden bu yana herkesin duymuş olduğu *nüfus patlaması* diye bir fenomen söz konusudur. Bugün, dünyada yaklaşık 7 milyar insan yaşıyor. İnsanlık tarihinin büyük bölümünde, doğum ve ölüm oranları arasında genel bir denge buluna gelmiş olmakla birlikte, ortalama yaşam süresinin artması ve çocuk ölüm oranlarındaki dramatik düşüş, bu müthiş nüfus artışının iki önemli nedenidir. A. Giddens'a (1997: 14) göre, son iki yüzyıl öncesine kadar ortalama insan ömrü otuz beşi pek geçmemekteydi. Ölüm, genellikle yaşlıların başına gelen bir olay değildi. Savaşlar, sağlık koşullarının yetersizliği ve özellikle su kaynaklarındaki kirliliğinin salgın hastalıkların kronikleşmesine yol açması yüzünden, ölüm riski günümüze göre çok daha fazlaydı. Çevre sağlığı bilinci ve bazı belli başlı bulaşıcı hastalıkların tıbbi açıdan tamamen kontrol altına alınmasıyla mevcut duruma gelindi.

Dolayısıyla toplumsal korunma endişesi ve toplumsal sorunlardan uzak daha iyi bir dünyada yaşama arzusu, bilim adamlarını, toplumsal konuları araştırmaya sevk etti. İşte bunların tamamı, sosyolojinin ortaya çıkışının arka planında yer alan temel motivasyonu oluşturur.

B- Sosyolojinin Konusu

Sosyoloji, *insan ilişkilerini* bilimsel olarak inceleyen bir disiplindir. Daha genel anlamda, sosyoloji, toplum içindeki bireyi, grupları, kurumları, bunlar arasındaki ilişki ve etkileşimleri ve toplumsal sorunları tasvir edici (deskriptif) ve objektif tarzda inceleyen bir disiplindir.

Sosyologlar toplum, toplumsal kurumlar ve insan ilişkileri üzerinde çalışan kişilerdir. Herkes bir toplum içerisinde yaşadığına göre toplumsal olaylar ve insan ilişkilerinden haberdar olabilmek için ayrıca farklı bir bilim dalının gerekli olup olmaması konusunda bir soru akla gelebilir. Gerçekten bu konular sıradan insanlara yabancı değildir. Bir toplumun üyesi olarak insanlar birbirlerini anlayabilirler. Bununla birlikte sosyologlar, bazen çok basit olan

açıklamaları inceleyip sonunda hemen herkesin kabul edebileceği toplumsal gerçekleri ortaya koyarlar.

Sosyologların yaptığı işe bir örnek olarak intihar incelemeleri verilebilir. Sosyoloji, bütün insan davranışlarının *örüntülenmiş* olduğunu, kabul eder. *Örüntülenmiş davranış* (patterned conduct), kısaca, insanlar arasında düzenli olarak yinelenen tek biçimli hareket ve uygulamalar olarak tanımlanabilir. İnsanlar sabah olunca yüzlerini yıkarlar, günde üç öğün yemek yerler, ulusal marşları çalınırken saygı duruşunda bulunurlar vs... Mademki insan davranışları örüntülenmiştir, öyleyse intihar vakasındaki davranış örüntüsü nedir? Bir tek intihar olayı örüntülenmiş bir davranış değildir. Çünkü muhatabı bir tek kişidir. Ne var ki bu, diğer olaylardan bağımsız bir biçimde incelenemez. Çünkü kişiyi intihara iten birçok toplumsal neden olabilir. Dünyada her yıl binlerce insan intihar etmektedir. İşte sosyologlar belirli intihar olayları hakkındaki benzerlikleri ortaya çıkarmaya ve intihar sebepleri hakkında bilgiler toplayarak genel sonuçlara ulaşmaya çalışmaktadırlar.

Böylece sosyologların görevinin, sıradan insanların göremediği davranış kalıbını ortaya çıkarmak olduğu anlaşılır. Bu örnekteki davranış kalıbı, intihar eden insanların geçmişleriyle ilgili olabilir. Sosyologlar bu konuyla ilgili şu soruları sorabilirler: Gençler mi yoksa yaşlılar mı daha çok intihar girişiminde bulunurlar? Hangi din mensuplarında intihar daha yaygındır? İntihar olaylarında inançların rolü nedir? Sosyal gruplara katılanlarda mı yoksa tek başına yaşamayı tercih etmiş kişilerde mi intiharlar daha yaygındır? Bu ve benzer soruların cevabı intihar girişiminde bulunan kişilerin özelliklerini ortaya koyabilir. O halde ancak belirli gözlem ve işlemlerden sonra sosyal olguların işleyiş düzeni ortaya çıkarılabilir.

Sosyologlar bazen çok girift ve istisnai konularla da uğraşırlar. Mesela bir ABD'li sosyolog, *ölüm hadisesinin* kişinin içinde bulunduğu *sosyal durumdan* etkilendiği fikrindeydi. Bu nedenle, önemli sosyal günlerde, mesela bayramlarda ve kendi doğum günlerinde insanların ölme ihtimallerinin daha fazla olup olmadığını bulmak istedi. Muhtelif birçok insan grubunu araştırdıktan sonra "*ölüm kayması*" diye bir etken keşfetti. Bazı özel günlerinde insanların ölme ihtimallerinin azaldığı sonucuna ulaştı. Eğer ölümler üzerinde *toplumsal etki* yoksa insanlar doğum günlerinin olduğu

aylarda da diğer aylarda da öleceklerdir. Fakat onun bulgularına göre insanlar, doğdukları aylarda daha az ölmektedirler. Ölüm kaymasını tam olarak ispat etmek gerçekten son derece girifti. Bu, büyük ölçüde yaratıcılığı ve bazı basit istatistik yöntemlerini kullanmayı gerektiriyordu.(Cole, 1999: 47)

> **Sosyolojik Muhayyile**
> Toplum ve toplumsal fenomenler çoğu defa kenarları olmayan bir ağ gibidir. Sosyoloji o ağla birlikte, o ağın ilmiklerini, dokusunu, birbiriyle kesişme ve ayrılma noktalarını ve ağı belirleyen 'düzen'in sırrını bulmaya çalışır. Bu noktadan hareketle Inkeles, (1964) sosyolojiyi, insanın toplumsal hayatını karakterize eden 'düzeni' bulmaya ve onu anlamaya çalışan bir birim olarak tarif eder. Sosyoloji bu anlamda 'öte'yi kurcalar. Sadece görüneni değil, görünenle birlikte görünenin ötesini merak eder. C. Wright Mills bunun ancak sosyolojik muhayyile (sociological imagination-sosyolojik bakış açısı) ile mümkün olacağını söyler.(Sezal, 2003: 7)

C- Sosyolojide Araştırma Yöntemleri

Yaklaşım farkları dikkate alınarak nicel (kantitatif) veya nitel (kalitatif) olmak üzere iki tür sosyolojik araştırma yönteminden bahsedilebilir.

I. Nicel (Kantitatif) Yöntem

Nicel yöntem istatistiksel ölçek, analiz ve kısmen de olsa sebep-sonuç ilişkisine dayalı açıklamayı ifade eder.

Nicel yöntem içinde en yaygın veri toplama yolu, surveylerdir. Survey yazılı anket formlarıyla, telefonla veya yüz yüze görüşmelerle, internet, gazete, dergi gibi yaygın iletişim araçlarıyla, ev ziyaretleriyle, vb. yöntemlerle uygulanan ve çok sayıda insandan bilgi toplamaya elverişli, gözlemsel, tanımlayıcı bir araştırma tekniğidir. Bu tür araştırmalar daha çok insanların belli konulardaki tutumları, inançları, kanıları, beklentileri, tercihleri, vb. konusunda genel eğilimleri ve özellikleri ortaya çıkarmaya yönelik olarak yapılır. Araştırma *evrenini* temsil edebilecek bir *örneklem*den elde edilen bilgi ve bulgular, korelasyon ve çok değişkenli analizler

aracılığıyla değerlendirmeye tabi tutulur. Burada evren, incelenecek bütünü, örneklem ise, bütünü temsil etmek üzere ondan bilinçlice elde edilen kesiti ifade eder.

Niceliksel yaklaşım daha çok sayıda kişiyi kapsar, uygulama ve değerlendirme kolaylıkları sağlar. Elde edilen sayısal veriler istatistik analizlerden geçirilerek, objektif ve güvenilir sonuçlara ulaşılır. Niceliksel bulgular, sorunların saptanması, değişkenler arasındaki bağlantıların belirlenmesi açısından yararlı bilgiler sunar. Ancak sorunların 'ne' ve 'ne kadar' olduğunu göstermekle birlikte, sorunun bağlamını ve ardındaki anlamı, başka deyişle 'neden' sorusunun derinlikli cevabını vermez.

İnsanların tutum ve inançlarını, beklenti ve tercihlerini, temayüllerini belirlemeye ilişkin bir araştırma, 'ne' ve 'ne kadar' sorularını cevaplayan niceliksel ile 'neden' ve 'nasıl'ı açıklayan niteliksel verilere dayanır. Niceliksel bulguların dayandığı güvenli ve geçerli bilgilerin ardındaki gerçeklere ulaşmak istendiğinde *niteliksel yöntemler* devreye girer. Her iki yöntemin birlikte ve birbirini tamamlayıcı biçimde kullanılması, daha kapsamlı ve anlamlı sonuçlara ulaşılmasını sağlar.

2. Nitel (Kalitatif) Yöntem

Niteliksel araştırma yöntemleri resmin bütünüyle ilgili bilgi toplamak, 'neden' ve 'nasıl'a ulaşmak için kullanılır. Bu tür yöntemler, sosyal eylemlerin anlamlarını yorumlamaya yönelik sistematik gözlemdir. Burada sosyal eylem, olay ya da olgu *katılımcı gözlem* ve *görüşme tekniği* ile anlaşılmaya çalışılır.

Niteliksel veri toplamanın görüşme, odak (focus) grup, etnografya (alan araştırması), örnek olay ve tarihsel araştırma (histoğrafya) gibi değişik türleri vardır.

a) Odak Grup: Grup Görüşmesi

Odak grup, bir *derinlemesine görüşme* tekniğidir. Araştırılan konuyla ilgili kişiler arasından seçilen temsili bir grupla birlikte yürütülür. Böylece aynı konuyla ilgili farklı bakış açıları, fikirler, değerlendirmeler ve yaşantılardan derlenen zengin bir içerik elde edilir. En az 6, en fazla 12 kişiden oluşacak gruplar ideal görülmektedir. Birden fazla araştırmacı ile farklı odak grupları oluşturulabilir ve

her bir grupla birden fazla görüşme yapılabilir. Bu uygulamalarda titiz bir yöntem bilgisi ve becerisine özen gösterilmemesi, uygulamanın serbest söyleşi formatına yakın bir biçimde yürütülmesi, bulgulardan beklenen analizlerin elde edilmesini engeller ve sonuçlardaki yanılgı payını artırabilir.

b) Alan Araştırması (Etnografik Araştırma)

Alan araştırması terimi, hemen hemen 'etnografik araştırma' ya da 'etnografi' ile aynı anlamda kullanılmaktadır. *Etnografya, antropoloji* biliminin alt dalını oluşturmaktadır. Bu nedenle, önce sosyolojinin önemli bir komşu disiplini olan antropolojiden bahsetmek istiyoruz.

Genel antropoloji disiplini dört ana alt disiplini kapsamaktadır. *Sosyal/kültürel, arkeolojik, biyolojik/fiziksel* ve *linguistik* antropoloji. Antropologların büyük bir bölümü, kültürel antropoloji alanında uzmanlaşmıştır. Amerikan antropolojisi yaklaşık bir yüzyıl önce, Kuzey Amerika yerlilerinin tarih ve kültürüne olan ilgiden kaynaklanmıştır. Bunun sonucu olarak yerlilerin kökenleri, çeşitleri, âdetleri, toplumsal yaşam, dil ve fiziksel özellikleri incelenmiştir.

Genel antropoloji, insan biyolojisinin, psikolojisinin, toplumun ve kültürün temellerini araştırır ve aralarındaki ilişkileri inceler. Genellikle, toplumun ve kültürün temellerini inceleyen, toplumsal ve kültürel farklılıkları betimleyen antropoloji dalına *kültürel (sosyal)* antropoloji adı verilir.

Toplumları ve kültürleri inceleyen *kültürel antropolojinin* de etnografya ve etnoloji adında iki cephesi vardır. 'İnsanların portresi' anlamına gelen **etnografya**, alan çalışması üzerine temellenir ve tikel bir grup, toplum ya da kültürün -gelenek ve göreneklerin, inançların- 'etno-resmini' tasvir eder, köken ya da kaynağını inceler. Tasvir, egzotik bir bölgede yaşayan küçük bir kabile de olabilir, orta sınıf bir banliyödeki bir okulun herhangi bir sınıfı da.

Etnografik alan araştırmasının popüler imajı, uzaktaki erişilmez ve egzotik insanlarla özdeşleşmiştir. Etnograflar, geleneksel küçük topluluklar içinde yaşayarak, katılımcı-gözlem yöntemiyle, yerel davranış, inanç, âdet, akrabalık ilişkileri, toplumsal yaşam, iktisadi faaliyet, siyaset ve dini incelerler. Antropolojik perspektif, iktisat ya da siyaset biliminkinden köklü bir biçimde farklıdır. Bu iki disiplin ulusal ve resmi örgütler ve daha çok seçkinler üzerinde

odaklanır. Oysa antropologların geleneksel olarak inceledikleri gruplar, göreli yoksul ve güçsüzler olmuşlardır.

Etnograflar genellikle besin kıtlığı, beslenme yetersizliği ve yoksulluğun çeşitli görünümleriyle karşı karşıya bulunan insanlara yönelik *ayrımcı* uygulamaları gözlemlerler. Kentleşmenin, kalkınma görevlilerinin, hükümet ve din görevlilerinin, turistlerin ve siyasal olaylar gibi pek çok etkenin yerel cemaatler üzerindeki etkilerini araştırmak da onların ilgi alanları içindedir.

Kültürel antropolojinin diğer cephesi etnolojidir. Kültürlerarası karşılaştırma üzerine temellenen **etnoloji**, etnografinin farklı toplumlardan derlediği veri ve sonuçları inceler ve karşılaştırır. Bir diğer ifadeyle, etnografik verilerin, kültürün, ırkların kökeninin ve yeryüzüne yayılışının karşılaştırmalı incelenmesidir. Etnografya ile etnoloji arasındaki ayrımın zaman zaman ortadan kalktığını da belirtmemiz gerekir.

Modern antropologlar etnografyanın bir uzmanlık dalı olarak yerleşmesini, **Bronislaw Malinowski**'nin 1915'lerde Melanezya Adalarında yaptığı öncü çalışma ile başlatırlar. Sosyoloji ile XX. Yüzyılın başlarından itibaren sosyolojiden ayrılmaya başlayan antropoloji arasında yakın bir ilişki vardır. Avustralya yerlilerinin dinlerini inceleyen Durkheim örneğinde olduğu gibi, ilk toplum araştırmacılarının en azından bir kısmı, hem sosyolojinin hem de antropolojinin kurucuları arasındaydılar.[Kottak, 2008: 9]

Her iki disiplin arasında temel farklılıkları şöyle gösterebiliriz: Etnografların incelediği topluluğun tüm üyeleriyle görüşmeleri, sosyologların ise bir örneklem kullanmaları, temel farklardan birisidir. Keza etnograflar survey tekniği içerisinde mülâkata yer verirken, sosyologlar bazen mülâkata da yer vermekle birlikte çoğunlukla anket uygularlar.

c) Tarihsel Karşılaştırmalı Araştırma

Genellikle niteliksel kabul edilen bu tür araştırmalar, geçmiş tarihi dönemlerdeki toplumların sosyal hayatını inceler (Sözgelimi Weber'in 'Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu' isimli eseri). Son zamanlarda tarihsel araştırmalarda niceliksel analiz kullanma eğiliminde de bir artış gözlenmektedir.

d) Gözlem, Karşılaştırma ve Anlama

Genel sosyolojinin bir alt disiplini olarak din sosyolojisi, araştırmalarında tüm sosyolojik teknik ve yöntemleri kullanabilir. Bu disiplinin araştırma yöntemi içerisinde *gözlem*, karşılaştırma ve doğru anlamanın önemli bir yeri vardır.

Gözlem (observation), olayların gözlemlenerek tasvir edilmesi (description) anlamına da gelir. Sosyolojide *doğrudan ve dolaylı* olmak üzere iki türlü gözlem vardır. Doğrudan gözlem, anket, mülâkat, monoğrafi gibi tekniklerle güncel dinî olayların doğrudan doğruya gözlemlenmesi demektir. Dolaylı gözleme gelince, biliyoruz ki din sosyolojisi sadece güncel toplumların dinî hayatıyla ilgilenmez. Geçmiş toplumların kaynağını dinden alan sosyal ilişkilerinin araştırılması da onun ilgi alanı içerisindedir. Bu tür araştırmaları din sosyolojisi, dolaylı gözlem yöntemiyle gerçekleştirmektedir. Tarihte kalmış dinî karakterli sosyal olguları araştıran bir din sosyoloğu belgeler (arşiv belgeleri, mahkeme sicilleri, tereke defterleri, fetvalar, mezar taşları), anıtlar, sanat abideleri, masallar, menkıbeler, şarkılar, destanlar, şiirler vb.nin yanı sıra seyahatnamelere, biyografilere ya da *sözel tarih* (şahısların tanık olduğu olayların kaydedilmesi) yönteminden oluşan tarihî kaynaklara dayanır. Din sosyoloğu çalışmasını sürdürürken başta kültürel antropoloji, dinler tarihi ve psikoloji olmak üzere, tarih, antropoloji, folklor, hukuk, ahlak, ilâhiyat, coğrafya vs. gibi tüm sosyal bilimlerden yararlanabilir.

Sosyoloji, sadece istatistik veya sosyolojik tasvir anlamını ifade eden sosyografi demek değildir. Sosyoloji, ancak gözlemleyip tasvir ettiği olguları karşılaştırıp açıklamalara gittiği, olaylar arasında sebep-sonuç bağı kurabildiği ve teoriler oluşturabildiği ölçüde amacına ulaşmış sayılır. Sosyoloji, olayları sosyal bağlamları içerisinde bütün olarak ele alır ve tek tek olayları bu bütünün parçaları olarak değerlendirir. Araştırmanın doğruluğunu anlayabilmek için, bir bütünün parçası olarak, onu başka araştırma sonuçlarıyla karşılaştırmak gerekir. Belli bir zaman ve mekânda yürürlükte ve geçerlikte olan bir olayın özeliklerini anlamak için en iyi yol, onu başka zaman ve mekânda rastlanan benzer olgularla mukayese etmektir. Bu mukayese, benzerlikler (comparison) kadar zıtlıklar (contrast) açısından da yapılabilir.

Tasvir edici sosyolojiye bağlı olarak yapılacak olan karşılaştırmaları bir değerlendirme ve yorum izlemelidir. Bunun sağlıklı gerçekleştirilmesi sosyal olgunun/olayın doğru anlaşılmasına bağlıdır. Sosyal fenomen dinî nitelikli olduğu zaman, *'anlama'* daha da önem kazanır. Gerçekte, dinî davranışın, sembol, törenler ve örgütlenme biçimlerinin engin ve derin birer öz ve iç anlamları bulunur. Bu bakımdan din sosyoloğu dinî inançlar, gruplar, cemaatler ve dinden kaynağını alan ya da dinî bir renk taşıyan tüm sosyal olayları bütün iç anlamlarıyla anlamak ve değerlendirmek durumundadır.(Günay, 2000: 76).

Sosyal olayların iç yüzünü kavrayabilmek için Max Weber'in, Dilthey ve Rickert'tan etkilenerek geliştirdiği 'anlayıcı sosyoloji *(verstehende)*' yöntemine başvurulabilir. Onun sosyolojisi, sosyal eylemler ve bu eylemlerin içerdiği anlamlar üzerine kurulmuştu. Eylem, davranıştan farklı olarak, anlam ve niyet içerdiğinden eylemi yapan kişinin (fail, aktör) gözünde öznel bir anlam taşımaktadır. Ona göre davranış, failin bir anlam yüklemediği (göz kırpma gibi) sadece fiziksel bir harekettir. Weber'in amacı, her failin, bir anlam ve niyet içeren sosyal eylemine kendi verdiği anlamı kavramaktır. Bu, onun anlayıcı sosyoloji dediği şeydir. Böyle bir yöntem ile araştırmacı, öncelikle kendisini faillerin yerine koyarak, onların eylemleriyle amaçlarının ve niyetlerinin ne olduğunu anlama çabasındadır. Çünkü niyet ve eylem ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Doğru sosyolojik analiz, ancak, eylemlerin failler için ifade ettiği anlam bilindikten sonra yapılabilir.

Sosyal bir olguyu açıklarken, o olaya karışan sosyal faillerin kendi eylemleri hakkında ne düşündüklerini anlamaya çalışmadan, sadece teorilerimizden yola çıkarak anlamaya çalıştığımızda gerçeğin büyük çoğunluğunu ıskalarız. Sosyal bilimciler, kimi pozitivist gelenekten gelenlerin ve Marksistlerin yaptığı gibi, teoriyi olguya önceledikleri ve sosyal failin kendi eylemi hakkındaki fikrini önemsemedikleri sürece, belli bir sosyal olgunun anlaşılmasında yanılgıya düşebilirler.(Aktay, 2015: 144) Weber'in sosyal eylem teorisinin önemli bir argümanı, dışsal *açıklamacı* sosyolojik yönteme karşı *empatiyi* içeren *anlamacı* sosyolojidir. Zira açıklama genellikle ilgili faillerin niyetlerini dikkate almazken, anlama faaliyeti bizzat empatiyi de gerektirir.

Sosyal eylemin doğru bir şekilde anlaşılabilmesinde, hiç kuşkusuz *sosyal olguları tür* ve *tiplere* ayırmanın önemli katkısı olacaktır. Bunu gerçekleştirebilmek amacıyla birbirine benzeyen olayları aynı kategorilerde toplayarak belirli tipler oluşturulabilir. İlkel dinler, çok tanrılı dinler, tek tanrılı dinler, ulusal dinler, evrensel dinler vb. gibi. İslam bilginleri daha çok Hak dinler, Batıl dinler ayrımını yapmışlardır. Şehristani ve İbn Hazm gibi bazı İslam bilginleri Hak dinlere *el-Milel*, ikincilere *en-Nihal* adını vermiştir.

Weber'in **ideal tip** yönteminin, tipoloji geliştirmedeki önemi tartışılmazdır. Sosyal eylemlerin doğru ve kolayca anlaşılabilmesi için Weber, kavramsal bir haritaya gereksinim duyarak ideal tip yöntemine başvurur. Sosyolojinin temel görevi, sosyal eylemi yorumlayıcı tarzda anlamak ve böylece onun yönünü ve sonuçlarını nedensel olarak açıklamaktır. Buradaki 'ideal', normatif olmaktan ve değer belirtmekten ziyade 'saf' ya da 'soyut' anlamında olup herhangi bir değer yargısıyla ilgili değildir. Analitik amaçlarla, din önderleri için olduğu gibi ahlaksızlık tipleri için de ideal tipler soyut olarak inşa edilebilir. Bu, ne din önderlerinin ne de ahlaksızlıkların yüceleştirilmesi anlamına gelir, ne de ideal bir yaşam biçiminin temsilcileri olarak taklit edilmeleri gerektiğini anlatır.

Buna karşılık, toplumsal olgularda tipik olmayan özellikler ise dışarıda bırakılmıştır. İdeal tipler hakkında fikir yürütmenin en iyi yolu, onları soyut 'fikir tipleri' olarak düşünmektir; yani sosyoloğun, gerçek dünyaya ilişkin en akılcı öğeleri seçerek kendi kafasında kurguladığı bir şeydir. Bir başka deyişle ideal tip, bir amaç olmaktan çok belirgin bir olgunun tespiti ve anlaşılması için bir araç niteliği taşıyan, zihinsel bir kurgudur. Gerçek dünyadaki nesnesine, kavramsal saflığıyla tamamen mutabık olmasa da ona uygun olacak tarzda akılcı yöntemlerle oluşturulmuştur. (Aron, 1989: 361; Kızılçelik, 1/250) Örneğin, 'nebilik' (prophethood) birçok dinde görülür, ancak her dinde nebiliğin şekli, yeri, alanı değişiktir. Aynı şekilde 'bürokratlaşma' ideal tip olarak kullanılmaya müsait bir yapıdır, fakat Osmanlıların *'patrimonyal* (saltanata dayalı)' bürokrasisiyle modern devletin 'rasyonel' bürokrasisi arasında önemli farklar vardır. Çerçeveyi sistemlere tatbik ettiğimizde farklar belirir.

Sosyal olguların tür ve tiplere ayrılmasından sonra sebeplilik aşamasına geçilir. Söz konusu toplumsal nedenler, bazen olaya *etki yapan faktörleri*, bazen de *elverişli şartları, maddî ve psikolojik*

unsurları, basit imkânları gösterir.(Günay, 81) Sosyoloji, tek sebepli izah yanılgısına düşmeksizin din dâhil tüm sosyal olgularda toplumsal ve psikolojik şartları/unsurları göz önünde bulundurmak durumundadır.

D- Objektiflik/Sübjektiflik Sorunu

Yöntemi itibariyle, sosyoloji *normatif* ve *sübjektif* olmayıp *objektif, deneysel* (empirik) ve *tasvir edici* (deskriptif) bir bilimdir. Oysa biliyoruz ki, sosyal bilimler arasında değer yargıları ile normatif hükümleri sistemlerinin omurgası haline getiren hukuk, pedagoji, ahlak ve estetik gibi bir seri disiplinler de yer almaktadır. Bu bilimlerin özünü değer yargıları teşkil ettiği için kendilerine *normatif disiplinler* adı verilmektedir. Sosyolojinin mahiyeti ile ilgili ilk tespitlerden birisi, onun normatif bir bilim dalı olmadığıdır, yani sosyoloji 'olması gereken'le değil, bizzat 'olan'la ilgilenir. Olan durumu izah eden önermeye *tasviri*, olması gereken durumu izah edene de *normatif* denir. Örneğin, 'Türkiye'de şehirleşme birçok yerde hâlâ gecekondu şeklindedir' önermesi, tasviri; 'Türkiye'de şehirleşme sürecinde gecekondulara müsaade edilmemelidir' önermesi ise normatiftir.

Sosyal bilimlerde yöntem tartışmalarının başında gelen konularından bir tanesi, objektiflik sorunudur. Objektifliğin karşıtının, genellikle, araştırmacının veri toplar ve yorumlarken kişisel yargılarından kurtulamaması şeklinde tanımlanan *sübjektiflik* olduğu kabul edilir. Sübjektifliğin veriyi çarpıttığı, dolayısıyla geçerliliğini azalttığı düşünülür. Sosyal bilimler içinde özellikle sosyoloji, sübjektiflik tehlikesini ortadan kaldırabilmek için genellikle *ölçülebilir* ve *karşılaştırılabilir* veriler toplamaya ağırlık vermiştir. (Wallerstein, 2000: 85)

Gerçekte bilim adamı, belirli bir sosyo-kültürel ortama ait kimsedir; sosyal gerçekliği algılar ve yorumlarken kaçınılmaz olarak bazı ön kabullerle ve önyargılarla yola çıkar. Her şeye rağmen sosyal fenomenleri araştıran kimselerin elden geldiğince dürüst ve tarafsız olması beklenir. Zira bazen sosyal olgu/olay, zahiren anlaşılmayacak kadar karmaşık ve iç içe geçmiş olabilir. Böyle durumlarda sosyologdan, ön yargılardan uzak, objektif bir tarzda, olayın bağlı bulunduğu bütüne yönelmesi ve Weber'in anlayıcı yöntemi

gereğince ilgili din mensuplarının kendi kurumları ve davranışları hakkındaki öznel görüşlerine başvurarak fenomeni açıklaması beklenir. Weber'in sosyolojisi,"*seçmeci yakınlaşmalar*" (elective affinity) diye adlandırılan çok nedenli açıklamalara ve nomotetik (toplumsal düzenliliklere ilişkin genel yasalar kurgulayan) çözümlemeler yerine *ideografik* (tarihsel ve biricik oluşumları anlatan) çözümlemelere yönelmiştir.(Durakbaşa, 2003: 33)

Öte yandan sosyal gerçeklik, fotoğrafın gerçeği temsil etmesi gibi, tam olarak temsil edilemez. Sosyal olgu ve sorunları, bir astronomun güneş tutulmasını veya bir biyoloğun farelere yapmış olduğu aşıları gözlemesi kabilinden objektif bir şekilde incelemek de mümkün değildir. Sosyoloji, *empirik* bir bilim olmakla birlikte hiçbir zaman fizik, kimya ve fizyoloji anlamında deneysel bir bilim değildir. Sosyoloğun laboratuvarı toplumdur; fizik laboratuvarında olduğu gibi başlanılan deneyi durdurup tekrar etme imkânı yoktur. (Freyer, 1963: 40)

Keza, sosyal bilimlerin değerlendirmeleri bazı genel sonuçları içerse de çoğunlukla mekâna, zamana ve toplum yapılarına göre *itibarilik* gösterir. Yerel incelemelerin özgül/spesifik bulgularından yola çıkılarak yapılacak basit ve kolay genellemeler bizi çelişkili sonuçlara götürebilir. Sözgelimi Batı dışı toplumların yerel özelliklerine uzak ve sosyal realitelerine yabancı olan Batılı özgül sosyolojik kuramlar, Avrupa merkezci oldukları için, onların bugün karşı karşıya kaldığı çoğu sorunu açıklamakta yetersiz kalıyor. Başta din, evlilik, aile ve sosyal tabakalaşma olmak üzere birçok sosyal olayın açıklanışında bir ülkeden diğerine derin yaklaşım farkları mevcuttur.

Nihayet sosyal bilim, doğa bilimleri ölçüsünde kesinliğe sahip olmadığı için de görecelidir. Fenomenlerle ilgilenen pozitif bir bilim de olması nedeniyle, sosyolojiden çoğu defa abartılı roller beklenir. Oysa sosyolojinin sınırları, çerçevesi belirlidir ve kesin çözümler sunması kolay değildir. Sosyal yapılar çok defa kesin sınırlarla çizilmiş olmadığından bunların şekilleri ile aidiyetleri de ancak yaklaşık tahminlerle yordanır. Bir yerdeki insan grubunu tanımlamaya yönelik 'orta tabaka', 'şehirli', 'köylü', 'dindar' gibi kavramlarla ifade etmek istediğimiz olaylar, asla bir siyasi partinin üyeliği veya bir derneğe mensubiyeti gibi kolaylıkla tespit edilemez. Bunlar serbestçe girilip çıkılan dernekler, açık ya da kapalı

teşkilâtlar gibi kategoriler değildir. Bir insanın, sözgelimi orta tabakaya mensup olup olmadığı onun şahsi durumunu belirten resmi belgelerde yazılı değildir. Onun tabakasını tayin eden etkenlerin başında mesleki statüsü, ekonomik durumu, yaşama tarzı gelir; buna ilâveten, kendisini bu sosyal tabakaya mensup biri olarak farz edip etmemesi gibi öznel bir ölçü/kıstas vardır. Bütün bunları içerse bile, orta tabaka yine de sabit olmayıp, komşu toplum tabakalarının her iki tarafına doğru yayılıp hareket eder. Her şeye rağmen sosyoloji, 'orta tabaka', 'şehirliler', 'lümpen sınıf', 'köylüler' vb. kategorik kavramları zorunlu olarak kullanır. Bu kavramlar olmaksızın toplumsal kategorileri kavrama imkânı ortadan kalkar. Bunlar, içerikleri ve sınırları kaygan da olsa, somut ve elle tutulur gerçekliklerdir.

Sosyolojik Düşünmek

Sosyolojik düşünme sanatının sağlayacağı temel hizmetin her birimizi daha duyarlı kılmak olduğunu söyleyebiliriz; duygularımızı keskinleştirebilir, gözlerimizi daha fazla açabilir, öyle ki şimdiye kadar mevcut olan ancak görünmeyen insanlık durumlarını keşfedebiliriz. Bu sanatı öğrenip onda ustalaşan birey kuşkusuz daha az manipüle edilebilir, dışarıdan gelen baskı ve dayatmalar karşısında yıkılmaz hale gelebilir ve daha az konformist olabilir.

Sosyolojik düşünmek çevremizdeki insanları, onların istek ve kaygılarını, acılarını biraz daha iyi anlamamızı amaçlar. O zaman belki biz onlardaki insanî özü daha iyi görür ve kendimiz için istediğimizi onlar için de istemeye başlar; kendimizin sahip olmaktan hoşnut olduğumuz şeylere sahip olma haklarına, yani tercih ettikleri hayat tarzını seçme ve uygulama, kendi hayat projelerini belirleme, kendilerini tanımlama ve hepsinden önemlisi onurlarını, izzet ve şereflerini koruma haklarına daha fazla saygı gösteririz.

Sosyolojik düşünmek ayrıca hoşlanmadığımız ya da kuşku duyduğumuz için kendimizden uzak tuttuğumuz insanların hayat tarzlarını empati yaparak anlamamıza da yardımcı olabilir. Bizden farklı hayat tarzlarının mantığına ve anlamına nüfuz eden bir kavrayış pekâlâ 'biz' ve 'ötekiler/onlar' arasına çekilmiş sınırların sözde aşılmazlığı üzerine yeniden düşünmemize ve bu sınırın kaderimiz olarak önceden çizilmiş niteliğinden kuşku duymamıza neden olabilir. Bu yeni anlayış, korku ve zıtlaşmanın yerine hoşgörüyü koyabileceğinden, belki de 'öteki' ile iletişimimizi öncekinden daha kolay hale getirecek ve çok büyük bir ihtimalle karşılıklı anlaşmaya yol açacaktır. (Bauman, 1998: 20)

E- Din Sosyolojisinin Tarihçesi

Sosyoloji bir bilim dalı olarak ortaya çıktığında, aynı zamanda din ve toplumla ilişkili yoğun bilgileri de içermekteydi. Din sosyolojisinin sistematik bir bilim dalı olarak XIX. yüzyılın sonlarında doğuşu genellikle Emile Durkheim (1917) ile başlatılsa da toplum ve dine dair araştırmaların tarihi kuşkusuz çok eskidir.

I. Antik Yunan'da Din ve Toplum

Din ve toplumla ilgili kaynakların, kutsal metinlerin dışında, antik Yunan'a, ilk çağ Yunan felsefesine kadar uzandığı görülür. İlk çağ Yunan felsefesinde, bugünkülere yakın denebilecek ölçüde, doğrudan toplum hakkında olmasa bile, din hakkında düşüncelere rastlanır. Bunlar arasında ilk sırada zikredilebilecek Ksenophanes (Xenophanes), çok tanrılı dinlerdeki iman konusunu, Efesli Heraklit ise ibadet ve dinî törenleri incelemiştir.

M.Ö. 450'lerde **Sofistler** olarak bilinen grup, kendilerinden önceki felsefecilerin aksine, bakışlarını fizik ve metafizik konulardan çok, insan ve topluma çevirmişler; 'İnsan her şeyin ölçüsüdür' ilkesine dayanarak ilim, ahlak ve dinin insanî kaynaklarını araştırmışlardır.

Atina'da doğan ve son derece akıllı, dindar, samimi, açık sözlü, bir kimse olan **Sokrates,** dinî eğilimlerine ve gençlik üzerindeki olumlu etkisine rağmen, devletin tanrılarını inkâr ettiği, yeni tanrılara tapındığı ve gençliği bozduğu iddiasıyla aleyhinde açılan dava sonunda baldıran zehriyle ölüme mahkûm edildi. (M.Ö. 349). En başta gelen suçlamalardan biri, tanrıtanımazlıktı (atheism). O, genel olarak, kentin tanrılarına inanmamak, yeni tanrılar icat ederek gençliğin ahlakını bozmakla suçlanıyordu.[1]

Platon (Eflatun) (M.Ö. 427-347) *"Her şeyin ölçüsü Tanrıdır"* diyerek sisteminin temeline dini yerleştirmiştir. Tasarladığı toplum düzeninin dinsiz yaşayamayacağına inandığı için *Devlet* (Politeia) isimli eserinde, zamanın eğitim sistemlerinde uygulanan din öğretimini

---

[1] Sokrates, kendisinin Tanrı tarafından kente gönderilmiş bir armağan; hiç pes etmeden kentlileri uyandırabilmek, doğruları gösterebilmek ve gerektiğinde azarlamak üzere tebelleş edilmiş bir at sineği olduğu kanısındaydı. (Platon, 2008: 18)

eleştirmiş; yeni bir eğitim ve öğretimin hangi ilkelere dayanması gerektiği üzerinde durmuştu. Ona göre dinsizliğin asıl sebebi halktan değil, iyi eğitilmemiş, yüce değerlerle donanımlı olmayan filozoflardan gelmekteydi. Dinsizliğe götüren Materyalist felsefeye karşı **Spiritüalist** bir felsefe kurmak gerektiğini belirterek, fikir tarihinde ilk olarak sağlam bir ilahiyat (Theologic) sistemi kurmuştu. Ona göre ilahiyatın *birinci vazifesi* Tanrının varlığını ispat etmektir. *İkincisi,* Tanrının insanlarla ilgilendiğini ve bu nedenle de hiçbir kimsenin yaptıklarının yanına kâr kalmayacağını göstermektir. *Ve nihayet*, sadece bir takım yalvarma veya bağışlarla Tanrıların kazanılamayacağını ve herkesin kendi hareketinden sorumlu tutulacağını belirtmektir. Böylece Platon, inanç, eylem ve müeyyidenin önemini dile getirmekte ve bunların bir toplumun varlık şartlarının temelini teşkil ettiğini söylemektedir.

İdealist bir felsefe anlayışına sahip olan Platon'a göre, görünen dünyanın ötesinde daha mükemmel bir dünya var: *İdealar dünyası*. Bu dünyadakiler kaybolmaya mahkûm birer gölgedir. O, gölge dünyayı, *mağara metaforu*yla açıklar: Yeryüzündeki tüm nesne ve kurumlar, aslında idealar dünyasındaki gerçek nesnelerin görüntüleridir.

Platon'un öğrencisi olan **Aristoteles,** (M.Ö.384-322) birçok özelliği yanında metafizikle de ilgilenmiştir. Din hakkındaki görüşlerini daha çok psikolojik ve metafizik temellere dayandıran Aristoteles'in Tanrı anlayışının, gerek Yunan gerekse Hıristiyan ve İslam filozofları üzerinde oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Ortaçağ Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan teologları Aristo'dan büyük ölçüde yararlanmışlardır.

Deneysel sosyolojinin öncüleri arasında gösterilen Aristoteles'e göre bir şahsın erdemli olması, bunu davranışa dökmesiyle ortaya çıkar. Bir insanda iyi huy bulunduğu halde, bu objektifleşmedikçe iyiliğe dönüşmeyebilir. 'Nasıl Olimpiyatlarda en güzellere ve güçlülere değil, yarışanlara taç giydiriliyorsa (çünkü kazananlar onların arasından çıkar), aynı şekilde yaşamdaki iyi ve güzel insanlardan ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olurlar. (Aristoteles, 1998: 13)

2. İslam Dünyasında Din ve Toplum

Din sosyolojisinin tarihsel gelişimi açısından İslam dünyasının, Hıristiyan Ortaçağ ile karşılaştırıldığında oldukça zengin kaynaklara sahip olduğu görülür. Genel olarak tüm İslami bilimlerin, din sosyolojisi açısından mümbit birer kaynak oluşuna ilâveten birçok İslam âliminin görüşleri ayrıca münferiden ele alıp incelemeyi fazlasıyla hak etmektedir. Başlıcalarını ismen zikretmek gerekirse, Farabî, İbn Miskeveyh, Gazalî, Maverdî, Şehristanî, İbn Rüşd, İbn Bacce, İbn Hazm, İbn Haldun ve İbn Teymiye içlerinde en dikkat çekici olanlarıdır.

Bunların arasında yer alan Türkistan'ın Fârâb bölgesinden olan ve klasik kaynaklarda Ebû Nasır olarak anılan **Farabi**'nin (870-950), Şam'da gündüzün bir bahçıvan olarak çalışırken gece bekçi feneriyle kendini felsefi eserleri okumaya verdiği söylenir. Farabi'nin büyük ölçüde Platon'dan etkilendiği bilinmektedir. Onun alanımızla ilgili görüşleri arasında "erdemli (fazıl) toplum", "erdemli (fazıl) olmayan toplum" tiplemesi dikkate değerdir. Bununla ilgili görüşlerini, *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ve *Ârau Ehli'l-Medine-ti'l-Fazıla* isimli iki eserinde serdetmiştir. Erdemli şehir, iyi ya da mutlu hayatın elde edilmeye çalışıldığı ve erdemlerin tomurcuklanıp çiçek açtığı bir şehirdir. Erdemli olmayan hâlihazırdaki şehirlerin halkları ise, kendi mutlulukları bedenî haz ve zevklere dayandığından, bedenlerinin esaretinden kurtulamazlar.[Fahri, 1987: 91, 103]

İslam dünyasında din-toplum ilişkileri bağlamında ilk akla gelen isim, Tunus doğumlu **İbn Haldun**'dur.[1332–1406] Daha çok, sosyolojik içeriği bakımından din sosyolojisinin öncü eserlerinden sayılabilecek *Mukaddime* isimli eseriyle tanınmıştır. İbn Haldun *Mukaddime*'de yeni ilmin adının *ilmü'l-umran* olduğunu söylüyor. Açık bir şekilde tanımlanmamakla birlikte umran kavramı, iktisadi yapıyla doğrudan ilişkilidir. *İmar, imaret, mamure, mimar* ve *tamir* kelimeleri ile aynı kökten türeyen umran, genel olarak, bayındır olma, âbâd olma, uygarlık ve toplumsal kalkınma gibi anlamlara gelmektedir. Bu yüzden kavram, genellikle, *uygarlık, şehir hayatı* ve *toplumsal kalkınma* olarak algılanmıştır. İlmu'l umranın amacı, toplumsal sünnetullah'ı araştırmaktır. Evrendeki her varlık ya da olay bir oluşumdur *(kâin)*. Her *kâin* fasit (yok olmaya) mahkûmdur.

İbn Haldun'un Mukaddime'deki yöntemi ana başlıklarıyla şöyle gösterilebilir:

- Döngüsel/çevrimsel (cyclical) tarih anlayışına sahiptir.
- Fiziksel yasalarla toplumsal yasalar arasında benzerlik kurar.
- Tarihi rivayetleri ve olayları akıl süzgecinden geçirerek yorumlar.

Sosyal bir tarihçi olarak İbn Haldun, siyasal egemenliklerin kaynaklarını ve işleyiş süreçlerini objektif bir tavırla inceler. Akılcı ve gözleme dayanan bir araştırma ruhuna sahiptir; insan düşüncesinin, bilimlerin, sanatların, devletlerin gelişmelerini, örf ve âdetlerde görülen değişmeleri genellikle akla ve gözleme dayanarak açıklar; akli olmayan ve gözlemlere dayanmayan tarihsel aktarımlardan kaçınır. Onun için toplumsal hayat doğal bir olgudur. Yaşayış tarzları, özellikle coğrafi ortamın ve iklimin şartlarına bağlı olarak şekillenmektedir.(Bağçe, 2005) Bir uygarlığın gelenekleri, aile ve kabile hayatı, hanedanların doğuşuna neden olan üstünlükler, toplumsal farklılıklar, üretim-tüketim biçimleri, kırsal-kentsel yaşayış tarzlarının insanların sosyal karakterlerine, din-ahlak ve biyolojik yapılarına etkileri, bilim, sanat, ticaret, kâr ve zarar durumları, kısacası toplum yapısında meydana gelen tüm değişmeler onun üzerinde durduğu sosyolojik konulardır.

İbn Haldun, maddeyi biçimlendiren fizik kanunlarla toplumsal olayların kanunları arasında bir benzerlik görmektedir. Bir başka deyişle maddede olduğu gibi toplum hayatının da bir *tabiatının* (kanun) olduğunu düşünmektedir. Burada 'tabiat' kavramı bir değişmezliği, sürekliliği ve ilkeyi ifade etmektedir. Gerçekte âlemde her şey bir değişim içerisinde olmakla birlikte bu değişimler, hiç bir zaman değişmeyen bir düzen, nizam içerisinde ve süreklilik gösteren belirli ilkeler çerçevesinde meydana gelmektedir. O, ilkelerdeki değişmezliği vurgulayan ünlü *"dün, bugüne suyun suya benzemesinden daha çok benzer"* sözünü bu bağlamda zikreder. Söz konusu süreklilik ve değişmezlik sebebiyle, sosyal kanunlar karşısında insan iradesinin etkisizliğini belirtmek üzere Muaviye'nin mülke (saltanata) kavuşmasını örnek gösterir. Yani, o sırada sosyal şartlar öyle bir noktaya gelmişti ki, Dört Halife'den sonra yönetime kim gelirse gelsin saltanata geçmek zorunda kalacaktı.

Sık sık kullandığı *'zati araz'*, *'sosyal hallerin tabiatı'* ve *'sünnetullah'* gibi kavramlar, sosyal olayları biçimlendiren temel ilkelerin değişmezliğini gösterir. Mesela, her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşitliğini 'zati araz' kavramıyla açıklar. Bir geometri kuralında zikrettiği tabiri, sosyal olaylara istikamet veren ilkelerin niteliğini anlatırken aynen kullanmasının nedeni, sosyal olaylarda da benzer oranda bir kesinliğin ve düzenin var olduğuna inanmasındandır. Toplumsal olayların oluşumuna yönelik kesinlik belirten görüşlerinden dolayı İbn Haldun'u determinist olmakla itham edenler de olmuştur.(Kızılçelik, 1994: 1/303)

İnsanın zayıf, temelde cahil ve ben-merkezci olmasına karşılık Allah'ın ona *düşünme yeteneği* ve *el gücü* (el-fikr ve'l-yed) bahşettiğini söyleyen İbn Haldun, (1991: 1/271) toplumu, insanın zayıflığını telâfi amacıyla insanlar tarafından bilinçlice oluşturulmuş bir yapı olarak görür. *Gıda* ve *beslenme, savunma* ve *güvenlik ihtiyaçları* insanların bir arada yaşamalarını gerekli kılan en önemli etkenlerdir. Söz konusu ihtiyaçlar, aynı zamanda toplumsal işbölümünü de gerekli kılmaktadır. İnsan tek başına yaşayabilseydi, neredeyse kendisine yetebilecek asgari gıdayı bile temin edemezdi.

Sosyolojik içeriği bakımından önemli bir konuma sahip olmakla birlikte Mukaddime, bütünüyle bir sosyoloji kaynağı değildir; sosyoloji kadar, antropoloji, tarih, siyaset ve hukuk felsefesi, dinler tarihi açısından da önemli bir kaynaktır.

3. Din Sosyolojinin Doğuşu

Sosyoloji, ismini Comte'den almış olmakla birlikte, sosyolojiyi kuranlar arasında ilk önce hocası, Saint Simon'un (1760-1825) adı geçer. Özel mülkiyet karşıtlığı, emek ve emekçiye değer atfetmesi, başkalarının sırtından kazanan rantiyecileri dışlaması; sınıf çatışmaları toplumların evrimine yön veren motor görevi görmesi vb. görüşlerinden dolayı Simon, sosyalizmin öncüsü olarak da görülmektedir. Cemil Meriç onu "ilk sosyolog, ilk sosyalist" olarak niteler. (Meriç, 1999: 94) Simon'un pozitivist fikirlerine öğrencisi Comte tarafından açılım kazandırılmıştır.

XIX. yüzyıl ve onu temsil eden pozitivist felsefe XVIII. yüzyılın aşırı akılcılığına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Pozitivist ekolün en önde gelen temsilcisi, **Auguste Comte**'dur.(1798–1857) Comte sosyolojiyi *statik ve dinamik* olarak ikiye ayırır. *Sosyal statik*, top-

lumsal düzeni incelemede kullanılacak bir *düzen* (ordre) kuramı, *sosyal dinamik* ise toplumsal gelişmeyi incelemede kullanılacak bir ilerleme (progress) kuramıdır. Statik sosyoloji, belirli bir zaman kesiti içerisinde bir yandan *toplumsal yapıyı* (toplumsal anatomi) incelerken öte yandan da toplumsal *birlik* ve *uyumu* (social consensus) sağlayan kurumları inceler. O, bir toplumun fotoğrafını çeker gibi, toplumları belirli bir zaman kesiti içinde ele alan *statik sosyolojiden*, insanlığın gelişmesini inceleyecek *dinamik sosyolojiye* geçer. Dinamik sosyoloji, insanlığın tarihsel gelişiminin incelenmesidir. Bu, toplumun bir anlık kesitinin değil, bir kameranın olayları yansıtması gibi toplumsal sürecin açıklanmasıdır.

Gerek statik sosyal gerekse dinamik sosyalin temel unsuru dindir. Ona göre toplumu meydana getiren üç temel vardır: *Aile, devlet ve din*. Bunlar olmadan bir toplum kurulamaz. Toplum düzeninin tam veya eksik, iyi veya kötü olması bunlar arasındaki dengeye bağlıdır. Böylece din, aile ve devlet gibi, toplu halde yaşayan insan için gerekli bir *kurumdur*. Comte kurmayı tasarladığı toplumun pozitivist bir dini olacağını ileri sürerek *Pozitivizmin İlmihali* isimli eserini bile yazmayı denedi.

Sistematik din sosyolojisinin ilk dikkat çekici ismi topluma çok belirgin bir şekilde vurgu yapan **Emile Durkheim**'dır.(1858-1917) Din sosyolojisi kavramının ilk kullananı olarak bu temele İlk harcı koymakla kalmadı, temellerin yükselmesine de katkı sağladı. Seleflerinden farklı olarak, öncelikle sosyolojik yöntemin ilkelerini belirleyerek işe başladı. Tüm toplumsal olayların arka planında toplumsal şartların yattığına ilişkin genel ve de *indirgemeci* bir çerçeve çizdi. Bununla birlikte toplumsal olgulara, kendi değer yargılarımızdan bağımsız bir 'şey' olarak yaklaşılması gerektiğini ileri sürerek *objektiflik* kavramını sosyolojiye monte etti.

Durkheim ve Eserleri
Yahudi ailesi Durkheim'ın İbranice, Eski Ahit ve Talmud eğitimi almasını sağladı; görünüşe bakılırsa, onun babasının yolunda gitmesini ve haham olmasını istiyordu. Ancak ergenlik döneminde dinden uzaklaşmaya başladı ve sonunda inançlarından vazgeçerek agnostik bir çizgiye geldi. Fransa'da siyasi, askeri ve sosyal kargaşalarla dolu çalkantılı bir geçiş döneminde yaşamıştı. Halk kamplara bölünmüş, bütün ortak inanç ve değerler tartışma konusu yapılmaya başlanmıştı. Genel kanı,

toplumun köklü bir *ahlak buhranı* geçirmekte olduğuydu. Durkheim'i sosyoloji ile ilgilenmeye sevk etmiş olan önemli sebeplerden birisi, Fransa'nın ve Batı dünyasının evvelki yüzyıl sonunda geçirdiği bu büyük ahlaki buhrandı. O, tesis edilecek yeni bir *'yurttaşlık ahlakı'* ile Fransa'da ahlaki buhranın üstesinden gelinebileceğini düşünmekteydi. Söz konusu buhranla ilgili olarak *Meslek Ahlakı*'nı yazdı *Toplumsal İşbölümü Üzerine* isimli eseriyle (1893) doktor unvanını kazandı. Bir yıl sonra *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nı; istatistik metodunun sosyolojik araştırmalara uygulanmasında ilk örnek kabul edilen *İntihar*'ı (1897) ve daha sonra *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*'ni (1912) yayınladı. Kendi kurduğu "*Anneé Sociologigue (Sosyoloji Yıllığı)*" dergisi için yazdığı 'Din Fenomeninin Tanımına Dair' (1899) adlı makalesinde 'din sosyolojisi' terimini ilk kullanan sosyolog unvanına sahiptir.

Sistematik din sosyolojisinin kurucusu olarak Durkheim kabul edilse bile dinî karakterli sosyal davranışların ve gruplaşmaların daha sistematik bir tipolojisini gerçekleştiren sosyolog **Max Weber**'dir.(1864-1920) Çok kapsamlı ve kompleks olması sebebiyle onun tarihsel katkılarını kesin çizgileriyle belirlemek bazen kolay değildir. Her şeye karşın Protestan Reformasyonunun tarihsel önemini, Hindistan ve Çin'in toplumsal yapılarını ve dinlerinin temel niteliklerini, hukuk sistemlerinin kökenlerini, modern bürokrasilerin doğasını, eylem ve siyasal egemenlik tiplerini ve başka birçok konuyu analiz ettiği görülür.

Weber ve Eserleri

Küçüklüğünde annesi tarafından özellikle Kalvinci standartlara bağlı olarak yetiştirildikten sonra Üniversitede hukuk eğitiminin yanı sıra ekonomi, tarih ve din eğitimi derslerini aldı. Protestan kökeninden de büyük ölçüde etkilenerek, endüstriyel kapitalizmin gelişmesinde Protestanlığın tarihsel önemini vurgulayan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nu(1904-5) yazdı. Diğer çalışmaları *Din Sosyolojisi,*(1912) *Çin Dini,*(1913) *Hindistan Dini,*(1916) *Antik Yahudilik*(1917) ve *Ekonomi ve Toplum*'dur.(1918)

4. Din Sosyolojisinin Konusu

Din Bilimleri

Kurucusu olarak **Max Müller**'in (1823-1900) adının geçtiği *din bilimleri*nin çıkış noktası, din olayının anlamı üzerinde bir araştırmadır. Din bilimleri, ilahiyat bilimlerini ve din felsefesini dışarıda bırakarak *dinler tarihi, din psikolojisi, din fenomenolojisi* ve *din sosyolojisi*ni içine alır. Buna *din etnolojisi* ve *din antropolojisi* gibi sosyal bilimleri de dâhil edenler vardır. *Din felsefesi*, a priori ve normatif olup tümdengelim metodunu esas aldığı halde din bilimleri hiçbir spekülatif amaç gütmez ve empiriktir.

Hem din bilimlerinin hem de genel sosyolojinin bir parçasını oluşturan din sosyolojisi, dinin mahiyeti ile değil –zira dinin mahiyeti (özü), teoloji/kelamın konusudur- dinle bağlantılı toplumsal davranışın oluşumu ve etkileriyle ilgilenen bir disiplindir. Din ve toplumu, din ve toplumsal ilişkileri ilgilendirdiği sürece din sosyolojisi için 'yasaklanmış' bir araştırma alanı yoktur; din, sosyal bir fenomen olduğu sürece din sosyologlarının ilgi alanına girer.

Dinî eylem kapsamlı bir fenomendir. Bunun araştırılması, dinî olanın sosyal yönünü, dinin sosyal hayatla karşılıklı etkileşimini içine alır. Dolayısıyla din sosyolojisi insanların din ile bağlantılı sosyal davranışlarını, sosyal ilişkilerini ve bu ilişkiler üzerinde temellenen sosyal kurum ve grupları araştırma konusu edinir. Bir başka ifadeyle, din sosyolojisi "dinî inanç ve pratiklerin sosyal örgütlenme biçimleri ve sosyal etkileri ile ilgilenir."(Bird, 1999)

Kuruluşundan günümüze gelinceye kadar birbirinden genellikle farklı din sosyolojisi alanları ortaya çıkmıştır. Biz bunları klasik ve çağdaş yaklaşımlar olarak iki kategoride değerlendireceğiz. Klasik yaklaşımlar, din sosyolojisinin doğuşundan yaklaşık 1960'lı yıllara kadar olan zaman dilimini; çağdaş yaklaşımlar ise daha sonraki Batılı araştırmaları kapsamaktadır.

a) Klasik Yaklaşımlar

Klasik yaklaşımları, din görüşleri açısından, şimdilik kabaca şöyle sınıflandırabiliriz:

- Dinlerin ortaya çıkışının *sosyal nedenlerini* araştıranlar (H. Spencer, B. Taylor, K. Marx, E. Durkheim).

- İçeriden bakarak dinlerin *sosyal* ve *dünyevi* görünümlerini araştıranlar (E. Troeltsch, J. Wach, G. Mensching ve G. Le Bras).
- Din ile dünyevi (profan) toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi konu edinenler (M. Weber, Troeltsch).
- Dine kollektif yanılgı, sınıfları sömürme aracı, dünyadan kaçma çabası, acıları rahatlatmaya yarayacak telâfi mekanizması olarak bakanlar (Marksist sosyologlar).

b) Çağdaş Yaklaşımlar

Yukarıdaki tarihsel ayrışmanın dışında dine fenomenolojik ve antropolojik (kültür) açıdan bakan iki çağdaş yaklaşımdan da söz edebiliriz.

ba) Fenomenolojik Yaklaşım

Fenomen sözcüğünün Türkçesi görüngüdür. Felsefede fomenoloji, terimi ilk kullanan **Edmund Husserl**'in(1859-1938) çalışmalarıyla somutlaştı. Husserl fenomenolojiyi, "insanın duyularıyla doğrudan kavranabilecek şeylere ilgi" olarak tanımlar. Bu yöntem, bütün bilgimizin doğrudan duyularımıza dayanan olaylardan geldiğini iddia eder ve duyularımızla doğrudan deneyimleyebileceğimiz şeyler hakkında bundan daha fazla bir şey bilebileceğimizi reddeder. Yöntemi kullanan bazı sosyal bilimcilerin çalışmalarında ise gerçekliğin bile aslında insan zihninde kurgulandığı ve inşa edildiği; gerçekliği anlamanın yolu ise bizzat gerçekliğe gitmek değil, gerçekliğin insan zihnine nasıl yansıdığına bakmaktan geçtiği vurgulanır.

Fenomenoloji, sosyal bir fenomeni anlamak isteyen araştırmacının kabullerinden, ön yargılarından ve felsefi dogmalarından kaçınması ve sosyal olgunun ancak sosyal fail tarafından 'doğrudan doğruya' algılandığı şekilde anlaşılması gerektiğini vurgulayan bir yöntemdir. Özellikle **Husserl'**in *şeylerin aslına dönme* çağrısı, sosyologların bilgi kaynaklarını sorgulamalarına neden oldu. Şeylerin aslına dönme çağrısı, kültürel olarak öğrenmiş olduğumuz düşüncelere meydan okuyarak, bize benimsetilen görme, algılama biçimlerimizi, düşüncelerimizi, sanılarımızı (notions), dünyaya bakışımızı, kültürümüzü sorgulama, askıya alma; onları olduğu gibi kabul etmememizi ve "yabancı bir ülkeden ya da uzay-

dan bir ziyaretçi rolünü" alma çağrısıydı. Dinî araştırmalar alanında fenomenoloji, gerek 'ardındaki' Mutlak Hakikati gerekse onun sosyal yansımaları üzerindeki tüm dünyevi etkileri paranteze alan *(epoché, bracketing)* kutsala yönelik deskriptif bir yaklaşım olarak ortaya çıktı. Böylelikle nesnelerin özü, evrensel mahiyetleri, fenomenlerin arkasındaki özler daha iyi anlaşılabilecekti.

Weber'in *verstehen (öznel anlayış)* sosyolojisi söz konusu yöntemin başlama noktasını oluşturmakla birlikte bunun sosyolojideki ilk önemli ismi, **Alfred Schutz**'dur.(1899-1959) Onu Mircae Eliade, J. Wach ile Peter Berger'in çalışmaları izlemiştir. Özellikle sosyolojik araştırmada 'metodolojik bir ateizm'i savunan **Berger** fenomenolojik yaklaşımı sistemleştiren sosyologlardan birisidir. Berger'a göre sosyolojik ya da teolojik bir determinizme kaymamanın en güvenli yolu metodolojik ateizmdir ve böyle bir ateizm topyekûn bir ateizm olarak anlaşılmamalıdır.(Akyüz, 2008) Dini bu açıdan değerlendiren din sosyologlarının zaman zaman indirgemeci bir tutum sergilemeleri, ilahiyat dışındaki çevrelerde seküler bir yönelimi cesaretlendirmekle birlikte fenomenolojinin *paranteze alma* yaklaşımı, din üzerindeki seküler ve sosyal etkileri sınırsızca sorgulamaya başladığında, karşıt bir durum ortaya çıkarak bu defa sekülerizm teorilerinin yanlışlığını ileri süren yeni teoriler ortaya atıldı.(Davis, 2005)

Dinin hayata *anlam kazandırmak* ve sosyal düzeni *meşrulaştırmak* gibi bilişsel (kognitif) işlevlerinin olduğunu kabul etme, fenomenolojik bakış açısının temel varsayımıdır. Berger'e göre din, insanın başına gelen olayları, yaşadığı sıkıntıları ve sefaletleri açıklayıp anlamlandırabileceği (teodise) 'bir mâkuliyet çatısı' olarak işlev görür; ölüm, afetler, savaş, sosyal karışıklık, ani değişiklikler, ıstırap çekme ve kötülük gibi gündelik, sıradan hayatın sınırlarında yer alan marjinal durumları ve tecrübeleri meşrulaştırır. Din, bir teodise imkânı sunarak insanları kaosa düşmekten ve isyandan korur; tüm bunların bir hikmet ve sebebinin olduğunu düşünmelerini sağlar. Teodisenin rolü, anomiyle mücadele etmektir. Bu yüzden din, insanlık tarihi boyunca anomiye karşı en etkili siperlerden biri olagelmiştir.

Etnometodoloji

Harold Garfinkel'in (1917-2011) sosyo-psikolojik yöntemi, etnometodolojinin de temeli fenomenolojiye dayanır. Terimde geçen "etno", bir grubun "üyeleri, "halk" ya da "insanlar" anlamındadır. Terim, "*insanların günlük etkinliklerine verdikleri anlam* (bu etkinlikleri nasıl anladıkları)" ile ilgilenir. Garfinkel, bunun için, gündelik hayatta olduğu gibi kabul edileni, *problematik* olarak ele alıyor. Etnometodoloji daha çok beklenmedik problematik anlarda insanların içinde bulundukları toplumsal dünyayı, durumları, görünümleri nasıl anlaşılır ya da akla uygun hale getirdiklerini ve onların bu esnadaki anlama yöntemlerini inceler. Etnometodologlar, anlamın sorunlu olduğu bir durumdan anlam çıkarmakta olan kişileri *dönüşlü* (reflexive) bir şekilde çözümleyebilecekleri durumların peşindedirler. Yeni ve beklenmedik durumların ortaya çıktığı yerler etnometodolojik veriler bakımından zengindir. Sözgelimi bir araştırmacı göçmenleri yeni bir ülkede geçirdikleri ilk haftalarda izlediği takdirde birçok veri bulabilecektir. Aynı şey, duyduğu bir haber nedeniyle hayatları altüst olmuş bireyler için de geçerlidir.(Wallace, 2004)

"İnsanların zihinlerine gerçekliğin yansıyan bir görüntüsü vardır, ancak bu görüntünün her insan tekinin zihninde aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Buna mukabil kendi zihnine yansıyan gerçeklik ile başkalarının zihnine yansıyan gerçekliğin aynı olduğunu zanneder veya farz eder." Zaman zaman bazı testlerde aslında birbirimizle aynı gerçeklik algısına sahip olmadığımızı fark etsek bile, ortak bir dünyada yaşıyor olduğumuz *güveniyle*, bu anlaşmazlıkları görmezden geliriz. Bu yöntemle, bizim ortak gerçeklik algımızın ne kadar farazi olduğu bazı *sahneyi bozma* testleri ile göstermeye çalışılır.(Aktay, 2015: 97)

bb) Kültürel (Antropolojik) Din Sosyolojisi

1970'lerden sonra ortaya çıkan *kültürel (antropolojik)* yaklaşım, önceki dönemlerin kurum merkezli bakış açısına bir alternatif olarak görülebilir. Bu akımın öncüleri, Clifford Geertz, Mary Douglas, Robert J. Wuthnow, Daniel Bell ve Robert N. Bellah'tır. Kültürel din sosyologları, disiplinler ve entellektüel gelenekler arası alışılmış sınırlara aldırış etmezler. Onlara göre sosyoloji, ilgili bütün disiplinler ile ilişkiye girmeli ve bunu yaparken özerkliğini ve bağımsızlığını kaybetmek gibi bir endişeye kapılmamalıdır. Sosyal ve dinî olayları anlamaya çalışırken, farklı sebeplerle bile olsa teoloji ve dinden bir şeyler öğrenmeye açık olan bu sosyologlar,

din ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi rekabet ve düşmanlık olarak tanımazlar. Kültürel din sosyolojisinin dine bakışını belirleyen kavramlar; *kültür, mânâ, sembol, tecrübe, anlama* ve *iletişimdir*. Kültür penceresinden bakıldığında hiçbir şey 'kültürel' hale geldikten sonra artık 'olduğu gibi' değildir. Her şey kendisine dışarıdan yüklenilen bir anlamı ifade etmektedir.(Şentürk, 2004: 71)

Sosyal antropolog C. Geertz, *Kültürel Bir Sistem Olarak Din* (1966) adlı makalesinde dini, kültürel sistemin bir parçası olarak, insanları etkileyen bir semboller sistemi olarak görür. Geertz, dinî sembollerin anlamlandırma ve meşrulaştırma işlevine dikkat çeker. İnsanlar dünyayı anlamlı ve düzenli olarak görmek isterler. Dünyayı kaosa sürükleyen hüsran, ıstırap (suffering) ve kötülük/şer (evil) vb. tecrübelere, eşitsizlik ve adaletsizliklere dinin, ahlaki bir anlam yüklediğini; kötülük ve şerrin sadece görünür durumlar olduğunu; daha geniş bir açıdan bakıldığında anlamlı bir örüntüye elverişli bulunduklarını göstermeye çalışır. Kuşkusuz, bunun gerçekleştirildiği en yaygın yol, bu dünyadaki adaletsizliklerin gelecek dünyada karşılanacağı düşüncesidir.

Sembollerin Önemi

Sembol bir görüş, bir şeyin temsili, bir çeşit proje ya da ne yapılacağını gösteren bir enstrüman olabilir. Örneğin kırmızı ışık, yolumuzdan geçen trafiğin neden olacağı potansiyel tehlikeyle karşılaşabileceğimiz durum hakkında bize bir şeyler söyler. Aynı zamanda verdiği talimatlarla gidilecek yolun yönüne işaret ederek bizim belli bir yolda seyretmemizi sağlar. O, hem bir durumu temsil eder hem de belli davranışların ortaya çıkması için dünyayı etkiler. Aynı şekilde dinî semboller de sosyal dünyayı yorumlar, onu belirli bir istikamete doğru yönlendirip şekillendirirler.(Hamilton, 158)

2.

BÖLÜM

DİNE SOSYOLOJİK BAKIŞ

Temel bir kurum olarak insanlığın başlangıcından beri sürekli varlığını sürdüren; insanın tutum ve davranışlarını, insan ilişkilerini ve tüm toplumsal hayatı belirleyen din, her devirde başta entellektüeller olmak üzere herkesin ilgi odağı olmuştur. Dinin, kurucu sosyologların çalışmalarında da kendisine merkezi bir konumda yer bulmasından dolayı gerçekte sosyolojinin din sosyolojisi olarak ortaya çıktığını söylemek abartı sayılmaz. Bununla birlikte kurucu sosyologların dine olan yoğun ilgileri, birtakım tartışmaları da beraberinde getirdi. Dönemlerinin moda akımları olan Aydınlanma ve Pozitivist felsefe gibi 'ilahi kaynaklı' din karşıtı çerçevelerin etkisinde kalarak kurucu sosyologların dine bütüncül değil tikel açıdan bakmaları, sorunun temel parçasıydı.

Din Hakkında Tartışmanın Nedeni

Sosyal kavramların sınırlarının belirlenmesinde ve tanımlanmasında her zaman bir güçlük olabilir ve tartışma yaşanabilir. Tartışma, sosyal bir kavram olan din tanımlarında da ortaya çıkabilir. Klasikleşen fil analojisinde olduğu gibi, bir fili tarif eden –kuyruğunu tutan birinin onun bir halat, gövdesine dokunan diğerinin bir duvar, bacağını tutanın da bir ağaç gibi olduğunu iddia eden- kör adamların öyküsündekine benzer şekilde sosyal ya da psikolojik din açıklamaları, engin bir konuyu tikel bakış açılarından ve sınırlı konumlardan tahlil ederler. Din hakkında ilk soru, bizim ona nereden baktığımızla ilgili olmalıdır. Zira gözlem noktası, görüşleri, meseleleri ve verileri belirleyecektir.

Biz dini, -hatta dünyayı- ancak belirli bir bakış açısıyla anlayabiliriz ve göreceğimiz şey kaçınılmaz olarak bizim kendi bakış açımızın bir sonucu olacaktır. Din hakkındaki farklılıklarımız, bağlam ve perspektiften kaynaklanan bu temel farklılıkların sonuçlarıdır. Din, tam olarak herkesin görebileceği bir yerde duran bağımsız bir mesele değil, ilgilinin, onun belirli tezahürleriyle irtibatlı olmayı seçtiği bir terimdir. Size göre din sosyal bir hadise ise, o takdirde din, gözünüzün gördüğü o sosyal hadiseden ibarettir; ama size göre din merhamet ve sevgi ya da Tanrı'ya kulluk ise, o zaman bu algılar size başka verileri gerekli kılacaktır.(Paden, 1992)

Din (*Ar.* e'd-Dîn, *İng.* religion) tüm tarih boyunca oldukça farklı şekillerde kullanılıp tanımlanmıştır.[1] Sözcüğünün sübjektif kullanımları kavrama, pozitif ya da negatif değer yargısı yükleme eğilimindedir. Vasat kimseler için o, halen kendi dinlerini ya da reddettiklerini ifade eder. İçinde yer alanlara göre, din 'camiye gitme', 'oruç tutma', 'Kur'an'a inanma', 'zikir', 'büyüklere saygı', 'komşuyu sevme', hatta 'bir yaşam tarzı' iken karşıtları için de marjinal bir düşünce biçimi, 'sosyal gösteri', 'para düşkünlüğü', 'fanatizm', ya da 'beyin yıkama'dır.

Farklı dinî kültürlerin varlığı kadar farklı dindarlık türlerinin olabileceği sonucunu çıkarmak hiç de zor değildir. Din, ahlakilik olduğu kadar aynı zamanda esrikliktir (kendinden geçme-vecd), tapınma olduğu kadar aynı zamanda aydınlanmadır, dünya sistemleriyle ahenk içinde yaşama olduğu kadar aynı zamanda günahkâr bir dünyadan kurtulmadır. Bu yüzden, dinin ne 'olması gerektiği'yle ilgili felsefi ya da dinî değer yargılarından bütünüyle bağımsız genelleme yapmak bir hayli zordur.(Paden, 1992)

---

[1] 'Din', Arapça asıllı bir mastar-isimdir. Sözlükte idare etmek, yönetmek, itaat etmek, boyun eğmek, ibadet etmek, sakınmak gibi anlamlara sahiptir. Terim olarak üç anlamı vardır: (1) ceza ve yargı. "Maliki yevmi'ddin (Yargı gününün maliki)". (2) usül, âdet ve tutulan yol. (3) İslam kelâmında din, Allah'ın ilkelerini belirlediği ve mensuplarını dünya ve ahirette kurtuluşa götüren inanış ve davranışlardan meydana gelen bir kurumdur. Kur'an, (Âl-i İmran, 3/19) hak dinin sadece İslam dini olduğunu bildirmiştir.

A- Sosyolojik Din Tanımları

Birçok Batılı akademisyen, dini, özsel (substantive/ essentialist) ve işlevsel (functional) olmak üzere genel olarak iki kategoride tanımlama ya da tasvir etme eğilimindedir. Buna son yıllarda politetik tanımlamaların da ilâve edildiği görülmektedir. Şimdi din tanımlarına göz atabiliriz.

I. Özsel Tanımlar

Kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi gerçek özü ve içeriği açısından yapılan din tanımlarına özsel tanımlar (substantive-essentialist) denir. Bu tanıma odaklananlara göre din, bütünüyle özle ilgilidir: Tanrıya, manevi güçlere ya da 'kutsal' olarak bilinen şeylere iman edenlerin bir dini vardır; inanmayanların ise yoktur.

Dinin özsel bir tanımını kabul etmek, Tanrı, Kutsal, Tabiat-üstü, Müteal ve Gerçek gibi aşkın bir varlığa işaret eden inançlar sistemini kabul etmek demektir. Özsel bakış açısından din, tamamen kendi dünyamızı anlama çabası olup, gerçekte sosyal ya da psikolojik yaşantımızla ilgisi olmayan spekülatif bir girişimdir. Alman din bilimcisi Rudolf Otto'nun (1869-1937) din kutsalın tecrübesidir tarzındaki tanımını buna örnek olarak gösterebiliriz.

Özsel tanımlar Tanrı'ya, manevi güçlere ya da 'kutsal' olarak bilinen şeylere inanılmasıyla dini sınırlı görüp bu inancın sosyal ve psikolojik hayattaki yansımalarını yadsıdıkları; onun ahlaki, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürlerini kapsamadığı için 'dar tanımlar' olarak değerlendirilirler.

Dolayısıyla bu tür tanımlar, tebliğci ya da misyoner dinler için kabul edilebilirlikten uzaktır. Zira kutsal olan ile gerçekleştirilen nitelikli bir tecrübe, sadece insanın kendisiyle sınırlı kalmaz, mutlaka diğer insanlara da sirayet eder. İnsanların birbirini etkilemesiyle bu tecrübeler *objektifleşir* (objectivization) ve bireyler üzerinde hâkimiyet kuran bir olgu haline gelir. Sadece bireylerce hissedilen sübjektif bir tecrübe olarak kaldığı ve somutlaşıp objektifleşmediği sürece hiçbir din toplum üzerinde etkili olamaz. (Akyüz, 2008) Dinin tam anlatımı, öncelikle derunî tecrübenin (iman-sübjektif din) kontrolünü gerektirmekle beraber, söz konusu tecrübenin anlaşılması, ancak onun objektif boyutunun açıklanmasıyla mümkün olabilir.

Din, her zaman insan davranışlarının çoğunun arkasında itici bir güç olagelmiştir. Din, özsel ve asli akidesiyle birlikte, insan ve toplum için bir hayat rehberi ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bir deniz feneri gibidir. Din, fayda sağlamayacağını bile bile bireylerin tecrübe etmek zorunda kaldıkları bir olgu değildir.

Dinî Tecrübenin Objektifleşmesi

Bireysel bir tecrübenin bütünüyle bireylere inhisar edip kalması neredeyse imkânsızdır; sübjektif tecrübeler, ister istemez bireyleri aşarak dış dünyadaki varlıklarla temasa geçmek durumundadır. Çok daha gelişmiş ve karmaşık bir yapıda bulunan dinî tecrübenin sübjektif bireyselliği kadar bireyi aşan objektif ve sosyal karakteri de önem arz eder. Dinî inançlar, mutlaka dışa yansıyarak insan eylemlerine yön verirler. Neredeyse bütün dinler, inanç, düşünce ve tasavvurlar üzerinde şekillenmekle birlikte, genellikle, sadece "insan ile Tanrı arasındaki mahrem ilişki" biçiminde sınırlı kalmamış, aksine her din, dış dünyaya *inanç, renk, duygu, tavır ve davranış biçimleri* olarak yansımıştır. Dinî inançlar, bir yandan sosyo-ekonomik hayatı derinden etkilerken diğer yandan yaşanan toplum gerçeğinin belirgin izlerini taşır. Geleneksel dinler veya ahlaki sistemler kültürel olarak belirlenmiş davranışların belli başlı kurumlaşmış kaynaklarını oluştururlar.

2. İşlevsel Tanımlar

İşlevsel tanımlara odaklananlara göre din, dünyevi görünüşlerine; insan ve toplum üzerindeki sosyal ve psikolojik etkilerine göre tanımlanır. İnsanın inanç sistemi, hem toplumsal yaşantısında hem de psikolojik yaşantısında belirli bir rol oynuyorsa o bir dindir, böyle bir etkisi yoksa (felsefe gibi) başka bir şey olarak görülür. Din, bizi hem toplumsal olarak birbirimize bağlayarak, hem de psikolojik ve duygusal olarak destekleyerek hayatımızı sürdürmeye yardım etmek için vardır.

Sosyolojinin doğuş döneminde birçok sosyolog, dine karşı pragmatist tutum benimsemişti: Şayet din bireyler için bir destek, bir güç ve bir rahatlama, bir güven sağlıyorsa, yaşam için yararlıysa, insanların saldırganlık duygularını önlüyor ve sosyalleşmelerine olumlu katkı sağlıyorsa bu durumda din gerekliydi. Dindarlık da, politik iktidarlar tarafından arzu edilen bir özellik olabilir ve bu istikamette politikalar üretilebilirdi.

Köklerini Durkheim'da bulan, T. Parson ve R. K. Merton gibi sosyologların geliştirdiği yapısal işlevselci kuramcılarda göze çarpan özellik, daha çok, sosyal düzen, sosyal bütünleşme ve sosyal çatışma, sosyal değişme gibi toplumsal farklılaşmaya dinin katkısı meselesinin ön planda olmasıdır. (Köktaş, 1993: 28)

İşlevselci yaklaşım dini pragmatik işlevleri açısından ele aldığından indirgemeci olma eğilimindedir. Bu, dinin doğasını ve kaynağını radikal sosyolojik olarak anlama demektir. Burada din, doğaüstü, müteal bir ulûhiyet kavramı taşımaktan daha çok;

- işlevsel bir güvenlik mekanizması; toplumsal düzen, dayanışma ve değişmeyi sağlama ve gerilimi hafifletme aracıdır. Din, bireylere sağladığı psikolojik desteğin yanı sıra, toplumun düzenine, birliğine, sürekliliğine ve değişimine yardımcı olduğu için değerdir,
- sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi bütünleştirici işlevi sayesinde insanın hayal kırıklığının, yaşadığı çatışma ve engellenmelerin üstesinden gelmesine yardımcı olur,
- din "ortak hafıza"dır, (Ortiz, 2007) dağınık kitleleri 'ortak bir bilinç' içerisinde bir araya toplar ve kimliklerini dışa vurabilecekleri bir referans kaynağı sağlar,
- toplumsal düzen ve bütünleşme (entegrasyon) faktörü olmasının yanı sıra kimi durumlarda toplumsal farklılaşma ve ayrışma nedeni de olabilir. Bir dine ait inanç ve tasavvurlar, bir taraftan o dinin mü'minlerini birleştirici bir rol oynarken (olumlu işlev), diğer taraftan aynı mekânı, ocağı paylaşan insanların, inanç farklılıklarından dolayı karşı karşıya gelmelerine de yol açabilir (olumsuz işlev). Bununla birlikte dinlerin bütünleştirici niteliği daha belirgindir.

Dinin sırf işlevsel açıklaması dine dışarıdan bakanların görüşünü yansıtırken dinin içinde olanlarınkini ihmal eder. Sadece sosyal işlevleri açısından ele ele alınması dini yeterince anlatmaktan uzaktır.

3. Çok Yönlü Kapsayıcı (Polythetic) Tanımlar

Karşılıklı birbirini dışlayan yukarıdaki tanımların sosyolojik olarak tartışılabilir olduğu açıktır. Bunların her biri tek yönlü (monothe-

tic) olduğu için dinin doğası hakkında farklı bakış açılarını temsil eder. Her ne kadar bir kişinin her iki tanımı birden kabul etmesi mümkünse de gerçekte bu kategorik tanımlamayı yapanlar çoğunlukla birine odaklanarak diğerini dışlama eğilimindedirler. Önceki tanımların temel problemi, bizim dinî olduğunu düşündüğümüz örnekleri dışlamaları, düşünmediklerimizi de dâhil etmiş olmalarıdır. Monotetik tanımlar, sosyal realite farklı olduğu için tatmin edici bir sınır çizemezler.

İşte bu eleştirilerin cevabı, dini monotetik değil politetik tanımlamadadır. Politetik din, din tanımı konusunda yetersiz kalan özsel ve işlevsel din tanımlarına alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekte politetik anlayış, bir sistemin tanımını yapmaktan çok, o sistemin din olup olmadığını anlamak için bir kriterin ortaya konulmasıdır. Buna göre neyin dinî olup olmadığına karar verilir. Sözgelimi,

- Tanrı vb. kutsallara yönelik merkezi ilgi ve inançlar,
- bu tür inançlara dayanan ahlaki kodların ihlali durumunda doğaüstü müeyyideler,
- dünyevi unsurların kutsal ve profan halinde dikotomik ayrışması,
- dünyevi varlığın sıradanlığından kurtuluşa doğru bir yönelim,
- dinî pratikler,
- bir kutsal metin ya da aynı şekilde yüceltilen sözlü gelenekler,
- ruhbanlık ya da uzman dinî elit,
- manevi bir toplulukta bütünleşme, aidiyet hissi

gibi unsurların tamamı olmasa bile bir kısmı din kabul edilebilecek bir sistemde görülebilir.

Kuşkusuz, Budizm de bu ölçülere göre bir din olarak görülür. Zira her ne kadar Tanrı'ya benzer bir varlık merkezi bir konumda değilse de Budizm, empirik olarak açıklanamayan inançlara, ahlaki bir kurala, bir kutsal metin ve uzman elite dayalıdır. Diğer dinler, bu özelliklere tek tek sahip olmayabilir, ancak onları önemli miktarda paylaştıklarından din olarak kabul edilebilirler. Mesela kabilevi toplulukların dinleri ruhban ya da uzman bir dinî elite ve kutsal metne sahip olmayabilirler, bununla birlikte realiteyi kutsal

ve profan biçiminde ayrıştırıp, Tanrı'ya benzer varlıkları merkezi konumda görebilirler.

Politetik yaklaşım, özsel ve işlevsel yaklaşımları da kapsayan daha genel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın üstünlükleri, monotetik yaklaşımın eksiklerini yansıtır. Politetik yaklaşım, oluşabilecek problemlerden sakınarak hiçbir kesin sınır çizmez, ancak diğer taraftan birçok belirsizliğe yol açar. Burada dinî fenomenin sınırlarıyla ilgili bir problemle yüz yüze gelmekteyiz. Mesela din olarak kabul edilebilecek bir sistem, listedeki özelliklerin ne kadarını kapsayabilir? Bunların çoğunluğu mu yoksa bir tanesi mi gereklidir? Şayet böyleyse, o takdirde bir veya daha çok özelliği bünyesinde barındıran milliyetçilik, komünizm vb. dünyevi oluşum ve fikir akımlarının da din sayılıp sayılamayacağı tartışılabilir. (Hamilton, 21).

Nitekim teistik olmayan inanç sistemlerinin, milliyetçilik, komünizm gibi seküler düşünce ve ayinlerin, dine dönüştüğünü ileri süren ya da bunu bir olgu olarak tespit eden din sosyologları var. Birkaç sosyoloğun tanımlarında, din kavramının bu şekilde genişletildiği görülür.

Özetlersek, işlevsel tanımlama, dinin fertlere ya da topluma sağladığı farz edilen yararları tasvir eder ve *dinin ne yaptığı ya da ne işe yaradığı*; özsel tanımlama ise dinin içeriği ya da özüyle ilgili karakterleri içerir ve dinin *ne olduğu* üzerine yoğunlaşır. Ancak her iki tanım da *monotetik* ve birbirlerini *dışlayıcı*dırlar. Dinin sırf işlevsel açıklaması, dine dışarıdan bakanların görüşünü yansıtırken, dinin içinde olanlarınkini ihmal eder. Toplumsal niteliğini dikkate almaksızın dini sadece kutsal ile bireysel tecrübeyle sınırlı gören özsel tanımlamalar da yetersizdir. Sadece sübjektif bir tecrübe olarak hissedilen ama dış dünyada somutlaşıp objektifleşemeyen bir din neredeyse imkânsızdır. Bu iki tanıma alternatif olarak beliren çok yönlü ve kapsayıcı politetik anlayışın en büyük eksikliği ise -kutsal ya da seküler- dinî olarak değerlendirilebilecek her fenomenin dinî olabileceğini kabul etmesidir.

Sonuçta her üç kategori de en azından bir yönüyle eleştirilebilir görünmektedir. Oysa kutsal ya da ilahi kaynağı açısından değerlendirerek dinin sosyo-ekonomik ve piskolojik görünümlerini inceleyen din bilimcilerinin yaklaşımları daha bütüncül bir bakış açısını yansıtmaktadır.

1- İnançlar ve iman alanının niteliğidir.
2- İbadet, ayin ve ritüeller
3- aidiyet duygusu

Bize göre bir din, sosyolojik bakış açısından üç karakteristiği itibariyle teşhis edilebilir. Bunlardan *birincisi* inançlar ve inanılan alanın ya da iman alanının niteliğidir. *İkincisi* ibadet, ayin ve ritüellerdir. *Üçüncü unsur* ise, aynı inanç topluluğuna mensup olma (aidiyet) duygusudur. Din olarak sunulan sistem, bu maddelerden birisine sahip olmadığında muğlak bir görünüm sergileyecek ve büyük ölçüde din olma niteliğini elde edemeyecektir.

B- Kurucu Sosyologların Dine Bakışı

Kurucu sosyologların din tanımları, işlevsel din tanımlarının birer örneğidirler. Bu yüzden burada din sosyolojisini ilgilendirdiği ölçüde önce Marks'ın daha sonra Durkheim ve Weber'in din tanımlarını değerlendireceğiz.

1. Karl Marx: Üstyapı Unsuru olarak Din

Dikotomik 'altyapı' (base) ve 'üstyapı' (superstructure) kavramları ile bunların ilişkisinden ortaya çıkan 'yabancılaşma' Marks'ın din konusundaki görüşlerinin yorumlanmasında anahtar role sahiptir. Genel anlamda ekonomi, *alt yapı*yı oluştururken, devlet, aile gibi kurumlar ile din, sanat, bilim, felsefe, ahlak, gelenek-görenek gibi ideoloji türleri ve değerler de *üst yapı*yı oluşturur. Din, toplumsal 'üst yapının' bir biçimidir (form), toplumun temel ekonomik yapısı üzerine kurulu toplumsal ilişkilerin bir 'aynası' ya da 'yansıması'dır; ekonomik güdüler aile, din, hukuk, sanat, edebiyat, bilim ve ahlak gibi tüm üst yapı unsurlarını şekillendirir. Burada alt yapı ile üst yapı arasında ekonomik bir determinizm ilişkisi kurularak, üstyapının altyapı tarafından belirlendiği ileri sürülür. Altyapının üstyapıyı tayin etmesi, hukuk, gelenek-görenek, din ve inançlar gibi üstyapı karakterlerinin, büyük ölçüde *egemen sosyal sınıfın ekonomik çıkarlarınca* belirlenmesi anlamına gelir.

a) Dinin Sosyal Kaynağı: İdeoloji ve Yabancılaşma

Alman toplum kuramcısı Karl Marx (1818-1883) ilk eseri Elyazmaları'nda, mülkiyet dağılımının ve aşırı uzmanlaşmanın doğurduğu 'dengesizliklerin' insan üzerindeki olumsuz psikolojik etkilerine dikkat çeker; üretim araçlarının mülkleştirilmesi, işçilerin kendi öz varlığından sıyrılarak yabancılaşmasına sebep olmaktadır. İşçi emeğinin karşılığı olan *artı değerine* (plus value/surplus product)[2] sahip olmadığı için yabancılaşmaktadır. Bir grup kapitalistin, başkasının ürününü kendisine mal etmesi yabancılaşmanın kaynağıdır. Sömürülen işçi bir makinenin sadece bir çarkı durumuna indirgenmesi nedeniyle yaptığı iş, kendisi için tiksinti verici bir angarya niteliği kazanmıştır.

> **Yabancılaşma (Alienation)**
> Yabancılaşma, toplumdan ayrılmayı, toplumsal tatminsizliği, sosyal kurumların katılığı karşısında güçsüzlük duygusu gibi anlamlar çağrıştırmakla beraber Marks'ın terminolojisinde özel anlamlar içermektedir. Burada yabancılaşmanın dört özel tezahürü vardır: Ürününe kapitalistlerce el konulup kendi denetiminden çıkması nedeniyle işçi, *emeğinin ürününe*; artık, dış zorunluluklarla yaptığı işinden içsel tatmin duymadığı için *üretim eylemine*; bu iki görünüm, özellikle *insani vasıflara* ait üretim faaliyetinden –zira bu durum sadece insanın vasfıdır- kendisini mahrum ettiği için kendi *türsel/insanî özüne* ve kapitalizmin, insanî ilişkileri market (pazar) ilişkisine dönüştürmesi nedeniyle işçiler *birbirine* yabancılaşmıştır. İnsanlar birbirlerini birey olmakten çok işçi ya da kapitalist olarak maddeleşmiş nesneler olarak görmeye başlarlar.(Marks, 1975: 70; Durand, 2000: 98)

Marx dini, özel mülkiyeti ve işbölümünü kolayca suçlayabilmesini mümkün kıldığı için yabancılaşma teorisine büyük önem vermiştir. Marks'da din, emek ve işbölümü yabancılaşmanın sosyal kaynağıdır. Üretim sürecinin doğası ve üretim sürecine katılan

---

[2] 'Artı değer' kavramını Marx şöyle açıklamaktadır: Bir iş günü içinde işçiler, işverenin kendilerine emek bedeli olarak ödedikleri miktardan daha fazlasını üretmektedirler. Aradaki fark 'artı değer' olup buna işveren el koymaktadır. Sözgelimi, günde 100 ayakkabı imal eden işçilere ödenen bedel dâhil tüm masrafları işveren 50 ayakkabı satarak karşılıyorsa, geri kalan miktar işverenin kârı olmaktadır. Aradaki aşırı fark, emeğin sömürüsüdür.

başlıca toplumsal güçler arasındaki ilişkiler, dinin ortaya çıktığı şartları oluşturur. Sosyalizm öncesi toplumlarda insanlar, kendi üretimlerinin sonuçlarına olduğu gibi birbirlerine de yabancılaşırlar. Dinî inançların malzemesini insani yabancılaşma oluşturduğu için, dünya hayatı yaşanabilir ve dengeli hale geldiğinde din ortadan kaybolacaktır.

Marksistler, toplumsal ayrışmanın sömürücü bir sınıfın varlığından kaynaklandığını söylerler. Varlıklı egemen sınıf kölevari bağımlılığı sürdürürken sömürülenler, yabancılaşanlardır. Onların çıkış noktasını Marks'ın (2002: 35) şu tanımı oluşturur:

> Dinsel ıstırap bir yandan gerçek ıstırabın dışavurumu, bir yandan da gerçek ıstıraba karşı bir protestodur. Din bastırılmış yaratığın derinden soluklanışı (sigh), kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhudur. O halkların afyonudur. Halkın gerçek mutluluğu için halkın aldatıcı mutluluğu olarak dinin yok edilmesi gerekir.

Marksizm'e göre dinsel inanç ve pratikler sömürülenlerin böylesine ağır sıkıntılar içinde olduğu bir *yabancılaşma* sürecinde yükselirler.(Marks, 1978: 1/638; Engels, 1998:126) Din, hem geniş kapsamlı yabancılaşmanın işaretidir, hem de toplumsal yapıdaki dengesizliklerin devam etmesini sağlayan bir 'afyon'; yabancılaşma sürecinde toplumsallıktan mahrum olan, ezilen ve sömürülen sınıfın teselli bulmak amacıyla icat ettiği bir 'telâfi mekanizmasıdır'.(Marks, 1998: 118) Büyük ölçüde işlevsel sayılabilecek bu anlayışta din, ölümden sonra sonsuz bir mutluluk cenneti vaat ederek baskı altında duyulan acıların azalmasına ve böylece hayatın daha çekilebilir olmasına hizmet eder. Acı çeken insanlar kendilerini daha iyi bir dünyanın beklediği inancıyla hareket ederek ıstıraplarının dindiğini düşünürler.

Bu anlamda din, bir "afyon" gibi çekilen acıları uyuşturur; ölümden sonra kurtuluş vaat ederek, ıstırap çekmeyi üstünlük sayarak ve doğa-üstü yardım ümidi bahşederek, sömürülenin ıstırabını dindirir. Yeryüzündeki yurtsuzluğun cennette telâfi edileceğine inanılan bir inançlar manzumesidir. Hem sosyal yaşam koşullarının sunduğundan daha iyi bir dünya beklentisi içinde umutsuzluğa hayali bir çözüm, sıkıntılar dünyasından bir sığınak; hem de *sosyal güçsüzlük*ten doğmakla birlikte aynı zamanda bir *sosyal kontrol stratejisi* işlevi gören bir *ideoloji*dir.

Görüldüğü üzere, Marksist çerçevede dinin iki tür işlevi ortaya çıkıyor: Din zayıflara, güçsüzlüklerinin telâfi edileceği umudunu vererek, varlıklılara da güçlerini Tanrı'nın bir armağanı olarak görme inancını sağlayarak içerisinde bulunulan ortamı meşrulaştırmaktadır. Bir başka deyişle din, sömürülenler için yaşanılan acıların daha sonra ya da gelecek dünyada karşılığının olacağı umudunu veren bir telâfi mekanizması iken, egemen sınıfın elinde sömürüyü haklı hale getiren ve gizleyen bir araçtır.(Bird, 17/29) Marksist teori, yabancılaşma sürecinde yükselen dinî inanç ve pratiklerin, toplumsal yapıdaki dengesizlikleri ve eşitsizlikleri haklılaştıran bir 'afyon' olarak güç ve iktidar tarafından sürdürüldüğünü iddia eder.

b) Marks'ın Din Görüşünün Eleştirisi

Dinin istismar edilmesi durumunda ortaya çıkan olumsuzluklara işaret ederken Marx tamamen haksız da sayılmaz. Onun yaşadığı dönemde Batı Avrupa, Hıristiyan kapitalistlerin yol açtığı vahşet sahneleriyle doludur. *Kapital*'de işveren Hıristiyanların, dini kendi çıkarları için nasıl kullandıkları yaşanmış örneklerle uzun uzun anlatılır. Kapital, vahşi kapitalizmin yer yer yaşanan dinin de desteğini alarak Batı Avrupa'da neden olduğu sosyal faciaları anlatan belgesel bir eserdir denilse yeridir. İngiltere'nin kırsal bölgelerinde Pazar günü evinin bahçesinde çalışan bir işçi, Pazar gününün kutsallığını ihlâl ettiği gerekçesiyle hapse atılabiliyordu. Yine aynı işçi, dinsel nedenlerle de olsa bir Pazar günü fabrikasına gelmediği zaman bu defa 'sözleşmeyi bozdu' diye cezalandırılabiliyordu. Zevklerine düşkün bazı kutsal kişiler ve parlamenterler çifte standart uygulayarak işlerine geldiğinde, işçileri Pazar günü de çalıştırmakta hiçbir sakınca görmüyorlardı.

Marx, Kitab-ı Mukaddes'den de kendine dayanak bulmaya çalışır: Eski Ahit'te (8.Kitap) Peygamber Musa, "Harmandöven öküzün ağzı bağlanmaz," dediği halde Almanya'daki hümanist Hıristiyanlar aksine, un öğütmede kullandıkları serflerin boyunlarına, elleriyle ağızlarına un koymasınlar diye, geniş tahta halkalar geçiriyorlardı. Kapitalizm, vardiyalı olarak günde yaklaşık 12 saat çalışan 9 ile 12 yaş arası çocuklar ile Marks'ın (1/269-389) "beyaz köleler" dediği genç kızların omuzlarında, bazen onların ölümleri pahasına acımasızca yükselmeye devam ediyordu. Kısacası, toplum-

sal yaşamın bütün alanlarında aslan payı aracılara düşmekteydi. Ekonomide banker ve tüccarlar, işin kaymağını alıyorlarken, hukukta avukatlar müşterilerini yoluyorlardı; bir sömürü aracı haline gelen dinde de rahipler peygamberleri arka plana iterek insanları sömürmeye çalışıyorlardı.

Dinin tamamen karşısında olan bir kimse olarak bilinse de Marks'ın din analizine, muhtemelen sözü edilen Batı Avrupa realitesinin de etkisiyle, farklı yaklaşanlar da vardır. Din karşıtı söylemin kendisinden değil çevresindeki dostlarına ait olduğu ya da bu söylemin ilk gençlik dönemiyle sınırlı kaldığı, daha sonra bundan vazgeçtiği yolunda Marks'ı savunan bir anlayış göze çarpmaktadır.

Gönülsüz Marks'ı Dinin İçinde Gösterme Çabaları

Bir iddiaya göre, gerçekte çok az sayıda alt-yapı ve üstyapı savunucusu değerlere ilişkin determinist yaklaşımı benimserken; çoğunluk Marks'ın bu doktrine sahip olmadığını iddia etmiştir. Kimi taraftarlarına göre Marx, üstyapı unsurlarının, altyapıdan nispeten bağımsız ve kendi gelişim kanunlarına sahip olduğunu, hatta üstyapının altyapıyla karşılıklı etkileşim halinde bulunduğunu ya da tek taraflı olarak altyapıya tesir ettiğini ileri sürmüştür. (Abercrombie, 1986: 25) **R. Garaudy** (44), Marksizm'in din görüşünün "Din halkın afyonudur", sözüne tahsis edilmemesi gerektiğini söyler. Zira bu formül, belirli bir tarihi dönemde yaşanılan bir tecrübeyi özetlediği için her zaman ve her yerde dinin geçerli bir tanımı sayılamaz. Marks'ın henüz 25 yaşında iken çevresindeki çoğu insan gibi Feuerbach'cı olması sebebiyle, bunu yazdığını; daha sonra "dinî ıstırap, gerçek ıstırabın ifadesidir" diyerek Feuerbach'ı eleştirdiğini iddia eder. O, Marks'ın söyleminin, konjönktürel olduğu için, kendi dönemi ve çevresiyle sınırlandırılmasının zorunluluğuna işaret eder. **B. Turner,**(1974: 237) Marksizm'i peygamberce ve mesihî sayma girişimlerini "isteksiz bir Marks'ı, Hıristiyan cemaatinin içine geri çekmeye yönelik çabalar" olarak görmekle birlikte, onun din çözümlemesinin militanca değil, eleştirel olduğunu; Marks'ın Hıristiyanlık eleştirilerini -çoğu kez şiddetli olsa bile- kurumsallaşmış dine yönelttiğini söyler. Ona göre, biri evlilik dışı olmak üzere sekiz çocuk babası olan ve 40 yıl süren evlilik hayatı bulunan Marx, Protestanlık ve kapitalizmin yol açtığı cinselliğin kurumsallaşmasına saldırmayı zorunlu görmüştür. Onun din eleştirisi de aynen böyledir; kurumsal dini eleştirmesi din ile bir sorununun olduğunu göstermez.

Dinin üst yapı kurumu olduğu görüşünün bizzat Marks'a aidiyeti tartışma konusu olsa da bu, Marksizm'in genel çerçevesiyle bütünüyle uyumludur. Önemli olan bu anlayışın Marksistlerce halâ savunulup savunulmamasıdır. Bunu savunan Marksistler olduğuna göre, öncelikle ekonomik alt yapının ürettiği bir telâfi mekanizması ve afyon olarak tanımlanan Marks'ın din analizinin tek taraflı ve genelleme hatalarıyla dolu olduğunu belirtmek gerekir. Marx emekçi sınıfların sömürüldüklerinin farkına varmasını, yani sınıf bilincinin gelişmesini engellediği düşüncesiyle dini afyon olarak nitelemektedir. Bu, işçilerin dinsiz olması durumunda sınıf bilincinin rahatlıkla gelişeceği anlamına gelir. Oysa geçen süre içerisinde durumun hiç de böyle olmadığı söylenebilir. Din, insanın gücünü aşan sosyal dezavantaj ve çelişkileri sabır ve teselli tavsiye ederek yatıştırsa da çoğunlukla daha anlamlı yaşam uğruna "*devrimci bir durumun*" oluşmasına yol açabilir.(Turner, 236) Nitekim İslam dünyasında emperyalizme karşı kurtuluş mücadelesinin içinde yer almış birçok yerli din hareketi bu durumun bariz örneğidir. Genel olarak üç kitabi dinin ortaya çıkışlarında statükoya karşı meydan okuyucu tavırları da bu konuda dikkate değerdir.

İkincisi, Marks'ın maddecilik anlayışı; fikir, düşünce ve diğer ruhî eğilimlerin doğrudan doğruya maddi koşulların bir sonucu olarak görülmesi, bilimsellikten uzak ve determinist bir yaklaşımdır. Hegel'de "baş aşağı yürüyen diyalektik düşüncenin bundan böyle ayakları üzerinde" durduğuna dair Marks'ın iddiası, sadece bir varsayımdır ve bu türden her varsayım gibi sonsuza dek tartışmaya açıktır.

Üçüncü olarak Marksizm, işçi sınıfının bilinçlenmesini sağlamak amacıyla, sosyal ve ekonomik koşulları düzeltme yerine daha da kötüleştirilmesi yönünde bir eğilime sahiptir. Zira koşullar kötüleştikçe, 'bıçak kemiğe dayanacak' ve ancak o zaman tüm işçiler devrimi gerçekleştirmek amacıyla güç birliği yapacaklardır.

Bu tavrın, sadece teoride kalmadığı; zaman zaman sosyal hayata da oldukça vahşi bir şekilde yansıdığı bilinmektedir. Kimi Marksistlerin, yeryüzünde gerçek adalet 'krallığını' yaratacak olanların, talihsiz yoksulların yardımına koşacak gerçek merhametlilerin **(good Samaritans)** dindarlar değil, kendilerinin olduğunu iddia etmesi (Paden, 42) sadece marjinal, farklı bir damarın varlığına işaret eder.

Ve nihayet, dinleri eleştiren Marksizm, sonuçta kendisinin de bir din gibi dogmatizme dönüştüğünü bilmezden gelir. Tarihin sonucunu tahmin eden ve aynı zamanda da işçi hareketinin mutlaka egemenliği eline geçireceğini ileri süren bir dünya görüşünün, her ne kadar kendisini "bilimsel sosyalizm" olarak adlandırsa da, bilimsellikten uzak, kehanetten başka bir şey olmadığı söylenebilir. Marks'ı, Yahudi-Hıristiyan efsanesinin yalnızca bir temsilcisi ya da "*seküler bir peygamber*" olarak düşünen kimselerin varlığı bunun bir kanıtıdır. (Turner, 237)

Özetlersek, Marks'ın teorisinde bir üst yapı kurumu olarak din, egemen sınıfın sömürdüğü insanların yabancılaşması esnasında ortaya çıkar. Ona göre başta din ve devlet olmak üzere egemenlerin birer icadı olan tüm *üstyapı kurumları* sömürülen zayıfları yabancılaştırarak onların dine sığınmalarını sağlarken, egemen sınıfın varlığını da meşrulaştırmaktadır. Marksizm'in din eleştirisi, modernleşme ve dolayısıyla sanayileşmenin sıkıntılarının önemli boyutlara ulaştığı dönemde Avrupa'da yaşanan olayların bir eleştirisinden ibarettir. Tikel bir durumun başka dönem ve coğrafyalara da geçerli kılınarak genelleştirilmesi kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Tarihin belirli bir döneminde belirli bir coğrafyada özünden birçok şeyi kaybetmiş din nedeniyle yaşanmış örneklerin her din, dönem ve coğrafya için geçerli olduğu görüşü hem bir genelleme hem de olgudan bağımsız bir varsayımdır.

2. Auguste Comte: İnsanlık Dini

Comte evrimci bir anlayışla, toplumların zorunlu olarak birbiri ardına aşamalar (üç hal yasası) halinde farklı dönemlerden geçtiğine inanır. Bunlar sırasıyla, **teolojik, metafizik** ve **pozitif** haldir. *Teolojik dönemde* insan, evrendeki olayların değişmez yasalarla değil, insanlarınkine benzeyen iradeler tarafından yönetildiğine inanır; bilgi yetersizliği yüzünden, evrendeki her olguyu doğaüstü varlıkların ya da tanrıların işi olarak açıklamaya çalışır. *Metafizik dönemde* olayların açıklanmasında, tanrı fikrinin yerine *tabiat kuvveti, cevher, erdem, özgürlük, eşitlik* gibi niteliği belli olmayan soyut manevi güçler geçmiştir ve insan evrendeki her şeyi bu soyut güçlere göre belirlemeye çalışır. *Pozitif dönem ise*, açıklamaların gözlenen olgular arasındaki bağlantıları gösterir bir hal aldığı bilimsel aşamadır. Ulaşamayacağı gerçekleri (evrenin oluşumu, Tanrı) ve

nedenleri bir yana bırakan insan, artık gözlem ve deney yoluyla somut varlıkları incelemeye; görünen somut gerçek hakkında bilgi edinmeye çalışır.

Kurmayı tasarladığı toplumun pozitivist bir dini olacağını ileri süren Comte, Pozitivizmin *ilmihalini* (Catéhisme Positiviste) bile yazmıştı. Avrupa'daki toplumsal bunalımın pozitivist felsefenin bütün zihinleri eğitmesiyle sona ereceğini umuyordu. Ancak umudu saf bir hayal olarak kaldı. Kendine özgü bir tarihsel gelişim felsefesiyle ulaştığı Avrupa toplumsal düzeninin, tüm toplumlar için geçerli olacağı yolundaki genellemesi ve paradoksal bir şekilde **insanlık dini** adı altında oldukça metafizik, soyut ve belirsiz yeni bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışması nedeniyle, birçok sosyolog tarafından şiddetle eleştirildi. Günümüz dünyasında dine dönüş eğilimlerindeki artış, Comte'un düşüncesinin olgusal bir gerçeklikten çok, kendisinin ve felsefi çevresinin spekülatif bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Evrimci Din Teorileri

XIX. asrın sonlarında görülen ve pozitivizmle bağlantılı anlayışlardan bir tanesi de evrimcilikti. Dinî düşüncenin gelişimini yorumlayan **Darwin**'in *Türlerin Orijini*'ninden *(The Origin of Species)* sonra dinî fikirlerin izleri, açıkça ilk dönemlerin "ilkel" toplumlarına dayandırılmıştı. **Edward B. Tylor** (1832-1917) tarafından ileri sürülen ünlü **animizm** teorisi, dinin atalar ruhuna ve spritüel kabul edilen varlıklara inanma ile başladığı varsayımında bulundu. Animist inançlı Solomon Adaları yerlileri, ölmüş cetlerinin köpek balığı şeklinde dünyaya döndüklerine inanırlar ve bundan dolayı da köpek balıklarına tanrısal bir güç atfederler.

James G. Frazer'in (1854-1941) teorisine göre, insanlar ilkönce *büyü*, daha sonra tanrıların öfkesini dindirmek amacıyla *kurban* ve *kefaret ödeme*, en sonunda *bilim* aracılığıyla dünya ile anlamlı ilişki kurdular. **Max Müller'in** (1832-1900) *naturizm* (doğacılık) teorisi ise, dinî duygunun kaynağının korkulan doğa güçlerine inanmakla başladığını ileri sürdü. Naturizm, doğal çevrede gök gürültüsü, yanardağ, yıldırım, fırtına, ay, yıldız, güneş ve ay tutulması, deniz, ırmak gibi ihtişamından korkulan ve içerisinde ruhların bulunduğuna inanılan doğal güçlerin tanrılaştırılması demektir.

3. Emile Durkheim: Dinin Kaynağı olarak Toplum

Din sosyolojisini de içinde barındıran din bilimi, din konusunda Marks'ın suçlayıcı eleştirisinin ötesine geçmiş; dinin içeriklerinin esasında toplumun ve kültürün yansıtılmış ya da kodlandırılmış değerleri olduğunun kabulü üzerine şekillenmişti. Din biliminin kurguladığı sosyal din teorisi, (sosyal sınıfın dinî katılımı etkileme derecesinde olduğu gibi) sadece toplumun dini nasıl etkilediğiyle değil, ayrıca "sosyal bir inşaa" olarak bizatihi dinin kaynağıyla da ilgilenir. Burada din ilahi vahyin değil, kollektif değerlerin bir yansıması olarak görülür. Tanrılar, ahlaki kodlar ve kutsal-profan ayırımı kültürel enstrümanlar ve ürünler olarak anlaşılır.(Paden, 28).

Bu anlayışın temsilcisi olarak **Durkheim** (1985: 74) topluma çok güçlü bir şekilde vurgu yapıyor; "herhangi bir toplumsal olayın sebebi yine toplumsaldır", ya da "sosyal olgular ancak sosyal olgularla açıklanabilir" diyordu. O, bütünüyle sosyal bir olgu olarak düşündüğü din için de toplumsal açıklamaların dışında herhangi bir açıklama kabul etmeyen bir sosyolojistti. Psikolojiyi gerçek bilimin dışında bırakmamıştı ama psikoloji ve benzeri anlatım türlerini sosyoloji dünyasından dışlamıştı. Toplumsal olgular, ancak bireysel tezahürlerinden ayrı olarak doğru bir şekilde kavranabilirdi.

a) Din Tanımı

Durkheim için din, bilim alanının dışına konulamayacak kadar güçlü bir kültür formu, bütünüyle sosyal bir olgudur. Onun din tanımı, işlevsel tanımın ilk örneği olarak değerlendirilir:

> Din, kutsal şeylerle ilgili –emredilmiş ve yasaklanmış- bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul edenleri kilise denen manevi bir topluluk halinde bir araya getirir. Din fikri, kilise fikrinden ayrılamaz.(Durkheim,1964b: 47)

Burada Durkheim dini, *inançlar*, *ibadetler* ve *cemaat* (Kilise) olarak üç ana başlık altında toplamaktadır. Bu tanımda Durkheim şunları vurguluyordu:

- Din, *inançlar ve pratiklerle ilgilidir.* Durkheim'a göre din, sosyal pratikleri ve inançları bir araya getirir. Sosyal pratikler olmaksızın yalnızca inançlarla sınırlı kalan hiçbir di- yoktur.

- Din, inançlar aracılığıyla, *sosyal davranışı etkilediği* gibi, bir kilise etrafında insanları bir araya toplayarak *sosyal dayanışmayı* da sağlamaktadır. 'Kilise' burada bir ibadet mekânı olmaktan çok, bir dine inanan dinî cemaati, İslami terminoloji ile söylersek 'ümmeti' çağrıştırmaktadır.
- *Kutsal dinin merkezidir.*(Bird, 12/24) Durkheim dinî düşüncenin dünyayı kutsal ve seküler (profan, gündelik yaşantılarımız) şeklinde iki alana ayırdığını belirtir. Kutsal bizim normal, gündelik yaşantımız dışındaki her şeydir. İnsanların ibadet ya da ritüel amacıyla bir araya gelmeleri kutsalla ilintilidir. Bir başka ifadeyle kutsal insanları bir araya getiren bir faktördür.

Kutsal ve Seküler

Durkheim (2009: 42) açısından, kutsal ve seküler hayat sadece birbirinden ayrı değil, her biri diğerine düşman ve kıskanç rakipler olarak düşünülür. Birinden tamamen çıkmak şartıyla diğerine büsbütün katılmak ancak mümkün olabildiği için, insan Hıristiyanlıkta dinî bir hayata teşvik maksadıyla profan âlemden tamamen çekilmeye teşvik edilir". İnsanın dünyevi her şeyi kalbinden söküp çıkarmayı amaçlayan ve sun'i bir şekilde doğal hayata kapalı olarak beliren keşişlik, manastır hayatı, mistik çilecilik, zahitlik işte bu düşünceden doğuyor.

b) Totem İnancı

Görüldüğü üzere Durkheimcı çerçevede toplum, dinin nasıl kaynaklandığı gizemini ifşa eden açıklayıcı temel bir anahtardır. Durkheim İlkel toplumlarda var olan dinin kaynağını açıklamak üzere totemizm kavramını kullanmakla birlikte, kendi sisteminde totemizm de bizatihi toplumun ürünüdür. İnanılan totemler, kutsal objeler olarak (kabile hayatında onlardan daha saygıya lâyık hiçbir şey yoktu) grubun kendi kimliğiyle yüklü olması nedeniyle gerçek bir gücün somut simgeleriydiler. (Paden, 30)

Totem ve Günümüzdeki İzleri

Durkheim efsaneler ve hikâyelerle dolu mezhepler ve tarikatlardan arınmış olarak dinin en orijinal, en saf ve basit haliyle ilkel topluluklarda bulunacağı düşüncesiyle "insanlığın ilk temsilcileri" kabul ettiği Avustralya yerlilerinin totem inançlarını incelemişti. Totem, klan veya ona benzer bir grubun manevi olarak bizzat akraba olduğuna inandığı bir hayvan veya bitki soyudur. O, grubun kendi varlığının ve geleneğinin alemi ya da bayrağı olur. Durkheim, Aborijin klanlarının her birinin sadece kendilerine ait totemik varlıklara sahip olmadıklarını, fakat daha da önemlisi, toplumda bu varlıkların simgelerinin en kutsal şeyler olduğunu ileri sürdü. Bir totem, kendi iç niteliği nedeniyle değil – onlar belirli böcek totemleri gibi ekseriya gösterişsiz ve kişiliksizdirler- ama kabilenin kimliğine işaret eden sembolik işlevi nedeniyle kutsaldır.

Her klan ya da kabilenin bir totemi vardır. Kabile fertleri dinî ayin ve merasimlerde, totemleri gibi süslenmeye, giyinmeye, saçlarını onun tüyleri veya başı biçiminde yapmaya, jestlerini taklit etmeye özen gösterirler. Ancak totemlerinin etlerini yemeleri kabile üyelerine yasaktır. Hinduların inek etini haram saymalarının nedeni, bugünkü dinlerinden önce onu totem olarak kabul etmelerinden ve Tanrı'nın ineğe hulûl ettiği inancındandır. (Şeriati, 2001: 73) Cahiliye Arapları'nda Beni Kilâb, Beni Kelb (Köpek Oğulları), Beni Sa'leb (Tilki Oğulları) vb. kabile isimlerinin totemizmle bağlantısı kurulabilir. Günümüz Orta Asya Türkmenlerinde "tîre" denilen boylarda da bu türden izleri hâlâ canlı bir şekilde görmek mümkündür. Yedi-sekiz büyük tîreden bir tanesi olan "Teke"nin alt boyları arasında yer alan Şağallar (Çakallar), Tilki, Gancık, Öküz, Düv (Deve), Gağşal (Gelincik) vb. bunun yaşayan örnekleridir.

Durkheim'ın düşüncesinde esasen kutsal olan toplumdur. Toplum kendi içinde kutsallık taşıdığı için inancın ve tapınmanın konusudur. Özellikle totemcilikte insan farkına varmadan kendi toplumuna tapınır. Totemcilik dışında ise bizzat toplum, inançların ortaya çıkmasına ve gelişmesine yardımcı olur.

c) Kollektif Bilinç ve Din

Durkheim'in topluma atfettiği kutsallık, kendisini *kollektif bilinç* (collective conscience) kavramını üretmeye sevk etmiştir. Kollektif bilinç, nitelik açısından bireysel bilinçten farklı, ortak duygu ve

inanç dünyasından kaynaklanan birlikteliktir. Bu bilinç, bireylerin içinde bulunduğu özel koşullardan bağımsızdır, bireyler geçici, o ise süreklidir. Bu, bir toplumun bütün bireylerinin kişiliğine işlemiş, onu ait olduğu cemaatiyle tek vücut haline sokmuş ortak hisler ve inançlarla ilgilidir. Bütün temel değer yargılarımız, inançlarımız, grubun kaderiyle ilgili istek ve endişelerimiz hep kollektif bilinç kategorisine girer.

Durkheim'a göre cemaat halinde yapılan toplu ayin, ibadet ve törenler, bireyde ortak bir bilinç yaratarak birçok sosyal uygulamanın kutsal nitelik kazanmasına yol açar; bireyi kendinden geçirir; törenlerin *coşkusuyla* tanrıya giden yolu bulur, ayin ve törenler sayesinde günlük hayatın sıkıntılarını unutarak olağanüstü duygular yaşar. İşte bu *vecd fenomeni*, dinlerin ortaya çıkmasına yol açan psiko-sosyal bir sürecin prototipidir.[(Aron, 1989: 248)]

Toplulukların bu bilinci yansıtıcı ve ona kutsallık kazandırıcı özelliği daima vardır. Gerek siyasi, gerekse dinî mitingler -bir zikir halkasındaki dervişlerin, bir maç öncesi takım oyucularının galibiyet yemini amacıyla bir araya toplanıp kenetlenmelerinde olduğu gibi- bu ilkenin gücünü gösterirler. Seküler toplumlar bile kitlesel mitinglerde eşitlik, özgürlük ve demokrasi gibi kavramlara kutsallık atfederler.[(Durkheim, 1964a: 244)]

Durkheimcılara göre, bir ayinin anlamlılığını gösteren önemli bir unsur, onun kollektif doğasının bireysel, özel tecrübenin sınırlarını aşan bir bilinç halini yaratma tarzıdır. Toplantı vakti, sıradan ve dağınık çalışma vaktinin aksine yoğunlaşılmış zamandır. Ritüel vakti de yoğunlaşılmamış, ritüel dışı vaktin yapmadığı tarzda, dinî inancı makul ve gerçek gösterir. Durkheim için ritüel anının en önemli işlevi, grup inançlarının "canlılığını" yeniden sağlamak ve grup kimliğini yeniden yaratmaktır. Toplu ritüellerde "fert, hayatının neşet ettiği kaynağa tekrar dalar" ve bunun sonucunda yeniden enerji kazanır. Toplum ancak bir araya toplanmakla sahip olduğu kendilik duygusunu yeniden canlandırabilir.[(Paden, 34/52)] Bütün din ve toplumlar, grubun önemli değerlerini hatırlatan ve o değerlerin canlılığını yenileyen periyodik yenileştirme ayinlerine sahiptir. Ayinlere katılım, ferde grup içindeki üyeliğini yenileme fırsatını verir.

Kollektif bilincin temel niteliklerinden birisi, bireylerin daha büyük bir toplumsal birimin parçası oldukları bilincine ulaşmala-

rını sağlaması nedeniyle toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye yol açmış olmasıdır.

Bayram Sabahı Süleymaniye'de Duyumsanan Kollektif Bilinç

Yahya Kemal (1884-1958) bazı şiirlerinde, toplumsal bir duyarlılığın göstergesi olarak, ibadetlerin kollektif bilinci yansıtıcı yönlerine odaklanmış; toplumun ruhundan duyumsadığı hislerini coşkuyla dile getirmiştir. Büyüleyici bir zaman ve mekân tasavvuru içinde *Süleymaniye*'de *Bir Bayram Sabahı* isimli şiiri, inancın ve tekbirlerin sağladığı kollektif coşkuyu yansıtır:

Dini bir, gönlü bir, imanı bir insan yığını
Görüyor varlığının bir yere toplandığını
Büyük Allah'ı anarken bir ağızdan herkes
Nice bin dalgalı tekbir oluyor tek bir ses

Şair ruh ordularının varlığını derinden temaşa ederek Süleymaniye'de geçmişi, geleceği ve şimdiyi 'an'da hisseder. Bu dünyadan ayrılmış kimselerin de o bayram sabahında saflar arasında olabileceğini düşünür. Şehir şehir, ülke ülke gezer ve Van'dan, Beyazıt'tan, Çaldıran'dan ve Mohaç'tan askerler gelir, toplar atılır. Şair, bir bir çevirdiği tarih sayfalarındaki bütün olup biteni Süleymaniye cemaatinin saflarında eriştiği ortak bir ruh bütünlüğü içinde seyreder:

Ulu mabet! Seni ancak bu sabah anlıyorum;
Ben de bir vârisin olmakla bugün mağrurum;
Bir zaman hendeseden abide zannettimdi;
Kubben altında bu cumhura bakarken şimdi,
Senelerden beri rüyada görüp özlediğim
Cetlerin mağfiret iklimine girmiş gibiyim.

* * *

Ulu mabette karıştım vatanın birliğine
Çok şükür Tanrı'ya gördüm, bu saatlerde yine
Yaşayanlarla beraber bulunan ervahı
Doludur gönlüm ışıklarla bu bayram sabahı. (Beyatlı, 1990: 5).

d) Durkheim'ın Eleştirisi

Durkheim, pozitivistler gibi indirgemeci bir tutum içinde dine dışarıdan bakıyordu. Batı'da yaygın bir okunma ağına sahip olsa da bu yüzden birçok din bilgini onun indirgemeciliğini kınamıştı. Onun din görüşüne yapılan eleştiriler ana başlıklar halinde şöyle özetlenebilir:

- Avustralya yerlilerini bizzat doğrudan gözlemlemediği halde, sadece etnologların yazılarını yorumlamak suretiyle, totemizmden çıkardığı sonuçları bütün dinlere teşmil etmiştir. Başka hiçbir dini incelemeye gerek duymadan, üstelik yetersiz verilerle ortaya atılan kapsamlı bir din teorisi, yanlış bir varsayım ve sübjektif bir değerlendirme olmaktan öteye geçmez.
- Dinin işlevselliği üzerinde odaklanmış; inanç ve ibadetleri sadece birer sosyal olgu olarak görmüştür. "Sosyal bir olayın sebebi yine sosyaldir" diyerek son derece metafizik bir soruna, psikolojiyi de dışlamak suretiyle radikal sosyolojik bir izah getirdiği için "determinist" ve katı bir "sosyolojizm"in temsilcisi olmuştur. Oysa toplumsal olguların açıklanışında bireyi de kapsayan analizlerden kaçınmak mümkün değildir. Sosyal bağlamı olmakla birlikte din, her şeyden önce ilâhi bir sistemdir. Dinî araştırmaları determinist bir yaklaşımla sosyolojik ya da Freud gibi psikolojik şartlara indirgemek, dini özel konusundan uzaklaştırmak anlamına gelir.
- Kutsalı oldukça basite indirgeyerek Tanrı kavramının yerine toplumu koymakta ya da en azından, insanlardan müteşekkil olan bu 'sosyal ilişkiler ağı'na gereğinden fazla olağanüstü bir güç vehmetmektedir. (Paden, 29)

Tanrısız Din

Durkheim dinin, yalnızca "tabiatüstü", "sır" ve "ulûhiyet" kavramlarıyla açıklanamayacağını belirtir. Ona göre, tanrı inancı olmayan bazı Budist (sözgelimi Jainizm ve Brahmanizm) mezheplerinden birine mensup bir kimse, şükredecek hiçbir tanrısı olmadığı için yüce bir varlığa yönelmek yerine her şeyden elini eteğini çekerek *derin düşünceye* ve *murakabe*ye dalar. Ancak bu, onların baştan beri tanrısız olduğunu göstermez; ulûhiyet kavramı zamanla aşamalı bir şekilde geri çekilip eski tanrı figürleri ya da imajları solup silinmiş olabilir. Nitekim Budizm'in bazı kollarında, tanrı inançlarının kabul edildiği bir gerçektir.

4. Max Weber: Anlamlandırma İmkânı Olarak Din

Marx ve Durkheim'den farklı olarak Weber, doğrudan din tanımı yapmaz fakat dinin, "insani anlamlandırmayla ilgili bir eylem"; iyi ve kötü talihle ilgili teodiseler üreten bir fenomen olduğunu düşünür. Teodise, kötülük/şer olgusunu Tanrının sınırsız hikmet ve adaleti ile uzlaştırılarak anlamlandırma ve açıklama girişimidir. Bu şekilde fakirlik, ölüm, çile, şer gibi temel insanî problemler, karşılaşılan dezavantajlar yani başa gelen kötü talih anlamlı hale getirilerek makuliyet çerçevesine yerleştirilir. Weber'de din, hayatın güçlük ve adaletsizliğine köktenci bir karşılıktır; bu güçlük ve adaletsizlikleri anlamlı hale getirmeye çalışarak insanları, bunların üstesinden gelmeye ve karşılaştıklarında kendilerini daha güvende hissetmeye muktedir kılar. Böylece din, dünyayı anlamlı ve düzenli hale getirir. Talihliler iyi talihlerine lâyıktırlar, kötü talihliler de kaderlerine lâyıktırlar veya bu maddi dünyada sadece geçici olarak talihsizdirler, öbür dünyada mükâfatlarına kavuşacaklardır. Weber dini, mahrumiyet ile temellendiren teorileri eleştirmekle birlikte, Hıristiyan inancında Hz. İsa'nın çarmıh olayı nedeniyle önemli yeri olan 'çile çekme'nin (suffering-ıstırap) dinî ahlakta sağladığı değişim ile dolaylı bir ilişkinin bulunduğunu düşünür.(Hamilton, 2001: 157)

Sosyal tarih alanından hareket eden çalışmaları, daha çok, dinî sistemin dinî olmayan alanlara (profan) etkilerini belirlemeyi dener. Bu bağlamda bağımsız bir değişken olarak Protestan ahlakının eokonomik yapıdaki etkisini analiz etmiştir.

Kurucu sosyologlarla ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, özetle şunlar söylenebilir: Bireylerin iç dünyalarıyla da bağlantılı olduğu için dinî olguların anlaşılması her zaman kolay olmamaktadır. Değerlendirmelerin yüzeysel ya da ön yargılı olması durumunda, yanlış ve hatalı tanımlamalar da ortaya çıkabilmektedir. Nitekim Aydınlanmacılarla başlayıp 1789 Fransız ihtilaliyle zirveye ulaşan din karşıtlığının da etkisiyle dinî olaylarla ilgili pek çok hatalı anlayış ve açıklamalara sürüklenenler olmuştu. Marx, Comte, Durkheim, Freud ve İslam söz konusu olduğunda Weber, bunun tipik örnekleridir. Onlar, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri determinist bir tarzda anlayarak, din ile birlikte tüm manevî gelişmeleri sosyo-ekonomik şartların bir sonucu ortaya çıkan sosyal bir olgu olarak değerlendirdiler. Sosyolojinin,

muhtemelen, dönemin modası bilimsel materyalizmin egemen olduğu bir iklimde gelişmesinden dolayı ilk dönem teorisyenlerinin sosyolojileri indirgemeci bir nitelik arz etmektedir. Toplumsal faktörleri ortaya çıkarmaya çalışırken, metafizik ve psikolojik unsurları dışlayıp, sosyal olayların sebeplerini yine başka sosyal olaylarda görme; sosyal olay ve olguları yine sırf sosyal olay ve olgularla açıklama girişimi monolitik (tek yönlü), yetersiz bir açıklama biçimidir. Hele din gibi doğaüstü, kutsal bir mahiyete sahip bulanan toplumsal bir olgu sırf sosyo-ekonomik faktörlerle izah edilemez. Dinî olguların menşeinde toplumsal faktörler ne kadar etkili olursa olsun, onların ortaya çıkışını ve gelişimini yalnızca sosyal teorilerle açıklama girişimi, dine dışarıdan bakan yanlı bir görüştür.

5. Din Sosyolojisinde Paradigma Değişimi

Klasik sosyoloji, bir taraftan, sosyal olarak niteleyebileceğimiz geniş alanı, toplum adı altında dar bir zihinsel forma dönüştürüyor, diğer taraftan bu zihinsel formu, yani sosyal ilişkileri (toplumu) "rasyonalitenin aynası" şeklinde inşa etmek için çaba sarf ediyordu. O kadar ki, sosyal ilişkileri seküler ve "rasyonaliteye en uygun" tarzda inşa edebilecek bir bilim olarak sosyolojinin adını vurgulamaktan kaçınmayanlar bile görülüyordu. Sosyoloji, insan dünyasını sadece "*akıl gözü*"yle biçimlendirmeye çalışan bir "*akıl uzmanı*" olarak kendisini konumlandırmıştı. Böylelikle sosyoloji, insan dünyasının *şeyleştirilmesi*ne ve sosyal olanın *tümleşik* (integrated) şekilde anlama olanaklarının kısıtlanmasına yol açmıştı. Sosyal fenomene bütüncül ve çokkültürcü değil, tek yönlü bakan bu sosyoloji, kendinden menkul "akıl uzmanı" konumunun bir sonucu olarak, toplumsal dünyayı çoğunlukla faillerini dışlayarak kendi algı ve yargısına göre kavramlaştırıyordu.(Sarıbay, 2015: 11)

Başlangıçta durum böyle olmakla birlikte sosyoloji, zamanla sosyal bir fenomenin açıklanışında sosyoloğun yargısına değil, failinin kendisini nasıl bir mantıkla anlattıklarına odaklanacak bir düzeye gelmeyi başardı.

Esasen sosyoloji kelimesinin terkibi de bu hususu ortaya koyar. Latince **socius** ve Grekçe **logos**'tan gelen sosyoloji, *sosyal olanın mantığı* anlamına gelir. **Sosyal** (socius) Latincede "meslektaş, ortak, eş, arkadaş, yoldaş, müttefik" gibi anlamlar içerir.

(Cangızbay, 1996: 21) **Mantık** (logos) ise Grekçede konuşma, açıklama, hesap, akıl gibi anlamları içerlemekle birlikte onun bizi burada yakından ilgilendiren anlamları; söz, kelâm, anlatmak, nakletmek, hikâye etmektir.

İşte biz, Sarıbay'ın ifadesiyle, 'sosyoloji' dediğimizde, "esasen beraber olmayı gerektiren bir mantıktan söz ettiğimiz kadar; o beraberliği hikâye eden, anlatan bir kavramlaştırma da yapmış olmamız gerekir". Ancak buradaki söz konusu anlatı (hikâye etme), dışarıdan bakan birinin anlatısı kadar, eylemi/olayı gerçekleştirmiş olanların, o eylem hakkındaki açıklayıcı anlatılarını da kapsar. İşte klasik sosyoloji sosyal fenomenleri, eylemlerin faillerinin anlatılarını dinleyerek anlama yerine kendi aklına güvenerek dışarıdan açıklama yöntemini benimsemiştir.

Oysa **çokkültürcülüğün** (multiculturalism) hedefleri arasında, faillerin amaçlarının doğru okunması da vardır. Çokkültürcülüğün temel savlarından biri, "başkalarını kendimizin değil, *onların* bakış açısından bakarak anlamaya çalışmamız gerektiğidir." Yorumlamacı sosyal bilimciler, faillerin kendi fiilleriyle ilgili anlamlandırmalarına kulak verme zorunluluğunu o kadar önemsiyorlar ki, sosyal bilimlerdeki açıklamaların işlevinin sadece bu anlamları ortaya çıkarmaktan ibaret olduğunu bile iddia ediyorlar. Bir başka deyişle, yorumlamacılara göre, başkalarını anlamak, onların kendi bakış açılarından bakarak onların yaptıklarının anlamını anlamaktır.(Fay; 2005: 158) Başkalarının kendi eylemlerine ilişkin açıklamalarına kulak vermemekten kaynaklanan yorum hataları, Kaptan Cook örneğinde olduğu gibi, ölümcül sonuçlara yol açabilir.

Çokkültürcülüğün Hayati Önemi

Kaptan Cook'un yaşamını yitirmesinin nedenlerinden biri, Hawai'ye tekrar gelişinin anlamını yerlilerin bakış açısıyla yorumlamasıydı. Hawai'ye ilk gelişlerinde kaptan ve adamları çok değerli armağanlar, şaşırtıcı seremoniler, tören alayları ve uzun tiradlar eşliğinde büyük bir misafirperverlikle karşılanmışlardı. Cook, gelişen dostane ilişkilerin bir parçası olarak, kendisinin bir "Orono" olduğu sonucuna varmıştı; çünkü Orono'nun bir Hawai unvanı olduğunu düşünüyordu. Cook'un talihsizliği, "Orono'nun aslında "Lono" olmasıydı. Lono, uzun zaman önce sürgün edilmiş, fakat bir gün döneceği beklenilen bir tanrıydı. Hawaililer Cook'un Lono olduğunu düşünüyor ve dolayısıyla ona tapı

yorlardı. Bu durum ilk başta Cook'un lehine işledi: süreç içerisinde gemilerini tamir etti, yedirildi, içirildi ve yükünü tutmuş biçimde denize açıldı. Fakat deniz yolculuğunda geçen iki hafta sonunda gemisinin ana yelkenlerinden birinde ciddi sorunlar ortaya çıktı ve Cook Hawai limanına yeniden demirlemeye karar verdi. Kuşku duyması için bir neden yoktu. Hawai'ye dönüşünü eski bir dostun sıradan bir ziyareti olarak görüyordu. Hâlbuki bu ikinci gelişi, yerlilere Cook'un aslında Lono olmadığını, kendilerine çok pahalıya patlayan davetsiz bir misafir olduğunu gösteriyordu. Tekrar gelişinin, yerlilerin gözünde kendisini 'tanrılıktan çıkaran' bir edim olacağı Cook'un aklından bile geçmemişti. Bunu düşünememesi hayatına mal oldu; dönüşünün hemen ardından sahildeki bir karşılama töreninde öldürülmüştü. İşte Kaptan Cook'un Hawai'deki talihsizliği tam da çokkültürcülüğün önlemeye çalıştığı türden bir olaydır. (Fay, 157)

Bu bakış açısı, aslında Weber'in tavsiye ettiği ancak uygulamada pek başarılı olamadığı bir yöntemdi. Çağdaş sosyoloji, genel olarak, onun araladığı kapıdan girerek sosyal eylemin faillerine yönelik empatik bir tutumu gündelik hayatta uygulamaya soktu. Failin öznel açıklamaları dikkate alınmaksızın, sadece gözleme ve mantıksal *akıl yürütmeye* dayalı çıkarsamaların her zaman doğru bir açıklama tarzı olmayacağı artık iyice anlaşılmıştı.[3] Mantık, gerçekliğin konusu olmak yerine olayların sınırlarını ortaya çıkaran bir akıl yürütme yaklaşımıydı.(Özlem, 2015: 61) Akla dayanarak yapılan açıklamalar, rasyonel bir tutumu gösterir. Ancak tek başına rasyonel açıklama, büyük ölçüde empirik olgulardan yola çıkması ve genel bir insani kavrayıştan uzak olması sebebiyle fenomenleri anlamlandırmada indirgemeci olabilir ya da en azından yetersiz kalabilir.

Bu sebeple toplumsal gerçeklik, yalnızca **"maddi pratik"** bir düzeyde değil, **"manevi duyusal"** bir düzeyde de analizi pekâlâ mümkündür. Rus asıllı Amerikalı sosyolog Pitirim A Sorokin'in "tümleşimselcilik" (integralism) olarak adlandırılan yaklaşımı genel hatları itibariyle bunu içerir. Sorokin'e göre, sosyal gerçeklik üç farklı görünümde olabilir: **Empirik/duyusal**, **mantıksal/rasyonel** ve **manevi/aşkın** ya da **mantıküstü** (metalogical) görünümler. "Tanrı", "ruh", "nihai gerçeklik", "günah", "kurtuluş" "pey-

[3] Sembollerden yanlış çıkarımda bulunmayla ilgili örnek için bkz, Sarıbay, 2015, 9.

yorlardı. Bu durum ilk başta Cook'un lehine işledi: süreç içerisinde gemilerini tamir etti, yedirildi, içirildi ve yükünü tutmuş biçimde denize açıldı. Fakat deniz yolculuğunda geçen iki hafta sonunda gemisinin ana yelkenlerinden birinde ciddi sorunlar ortaya çıktı ve Cook Hawai limanına yeniden demirlemeye karar verdi. Kuşku duyması için bir neden yoktu. Hawai'ye dönüşünü eski bir dostun sıradan bir ziyareti olarak görüyordu. Hâlbuki bu ikinci gelişi, yerlilere Cook'un aslında Lono olmadığını, kendilerine çok pahalıya patlayan davetsiz bir misafir olduğunu gösteriyordu. Tekrar gelişinin, yerlilerin gözünde kendisini 'tanrılıktan çıkaran' bir edim olacağı Cook'un aklından bile geçmemişti. Bunu düşünememesi hayatına mal oldu; dönüşünün hemen ardından sahildeki bir karşılama töreninde öldürülmüştü. İşte Kaptan Cook'un Hawai'deki talihsizliği tam da çokkültürcülüğün önlemeye çalıştığı türden bir olaydır. (Fay, 157)

Bu bakış açısı, aslında Weber'in tavsiye ettiği ancak uygulamada pek başarılı olamadığı bir yöntemdi. Çağdaş sosyoloji, genel olarak, onun araladığı kapıdan girerek sosyal eylemin faillerine yönelik empatik bir tutumu gündelik hayatta uygulamaya soktu. Failin öznel açıklamaları dikkate alınmaksızın, sadece gözleme ve mantıksal *akıl yürütmeye* dayalı çıkarsamaların her zaman doğru bir açıklama tarzı olmayacağı artık iyice anlaşılmıştı.[3] Mantık, gerçekliğin konusu olmak yerine olayların sınırlarını ortaya çıkaran bir akıl yürütme yaklaşımıydı.(Özlem, 2015: 61) Akla dayanarak yapılan açıklamalar, rasyonel bir tutumu gösterir. Ancak tek başına rasyonel açıklama, büyük ölçüde empirik olgulardan yola çıkması ve genel bir insani kavrayıştan uzak olması sebebiyle fenomenleri anlamlandırmada indirgemeci olabilir ya da en azından yetersiz kalabilir.

Bu sebeple toplumsal gerçeklik, yalnızca **"maddi pratik"** bir düzeyde değil, **"manevi duyusal"** bir düzeyde de analizi pekâlâ mümkündür. Rus asıllı Amerikalı sosyolog Pitirim A Sorokin'in "tümleşimselcilik" (integralism) olarak adlandırılan yaklaşımı genel hatları itibariyle bunu içerir. Sorokin'e göre, sosyal gerçeklik üç farklı görünümde olabilir: **Empirik/duyusal**, **mantıksal/rasyonel** ve **manevi/aşkın** ya da **mantıküstü** (metalogical) görünümler. "Tanrı", "ruh", "nihai gerçeklik", "günah", "kurtuluş" "pey-

[3] Sembollerden yanlış çıkarımda bulunmayla ilgili örnek için bkz, Sanbay, 2015, 9.

gamber ve ahiret inancı" vb. bu sonuncu kapsamda değerlendirilebilir. Onlar vahyedilen dinler, mistik değerler, inançlar, aşkın felsefi sistemler vb. formunda sosyo-kültürel gerçekliğin temel bir parçasını oluştururlar. (Sorokin, 1998: 109)

Dolayısıyla başlangıçta katı sosyolojik açıklamalar, çoğunlukla insani ve sosyal şartlara vurgu yapsalar da sosyoloji ve diğer sosyal bilimler, Fransız A. Comte'un bu disipline sosyoloji adını verdiğinden beri alçakgönüllülük yolunda uzun bir mesafe kat ettiler. Sosyolojinin ortaya çıkışından çok geçmeden, pozitivist ve determinist karakterli sosyolojiden dine bütüncül olarak bakan din sosyologlarının sayısında artış gözlendi. Bu süreçte *büyülü kâsesi* çatlayan pozitivizm kan kaybetmeye başladı. Comte'un uzun sayılabilecek bir zaman süresince sosyal bilimcileri etkileyen "Sosyal Darvinizm" teorisini günümüzde açıkça savunan sosyolog sayısında artık belirgin bir azalma görülüyor.

Hem dini sosyal şartlara indirgeyen kurucu sosyologların hem de dini bir yanılsama olarak gören Marx ve Freud'un görüşleri, daha ilk yıllardan itibaren, yaklaşımları *dinî sosyoloji* olarak da adlandırılan bazı sosyologlar tarafından reddedilmişti. *Dinî sosyoloji* (religious sociology), sosyolojik araştırmalarda, dinî bakışı dominant bir unsur olarak gören çalışmalara verilen adlandırmadır. Fransız sosyografi geleneği ve Amerika'daki Katolik sosyologlarının analizlerinin çoğu, bir dinî sosyoloji kategorisine atfedilir. Bunların başat özelliği, sosyolojik aygıtları dinsel bir amaç için araç olarak görmeleri; kendi normatif değer yargılarına göre biçimlenen bir sosyoloji yapmalarıdır. (Robertson, 1998: 217)

Dini sosyal koşulların bir sonucu olarak değerlendiren kurucu sosyologlar, geleneksel tarım toplumundan modern endüstri toplumuna geçişle birlikte yaşanacak değişim sürecinde modernleşerek sekülerleşen toplumlarda, dinin yerini büyük ölçüde *bilim* ve *teknoloji* gibi modern enstrümanlara bırakacağı kanısındaydılar. Onların teorileri, sekülerleşme olgusunu modernleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirmesine karşın, daha sonra ortaya çıkan azımsanmayacak sayıdaki din sosyolojisi teorisi dinin toplumda gittikçe artan önemini vurguladı. (Kuyucuoğlu, 2012:198)

Bu yeni damarı oluşturan sosyoloji, dine tikel değil bütüncül açıdan bakabilmekteydi. Bu çerçevede önce Almanya'da, sosyolojik tarzı Hıristiyan sosyal ahlak gelişimine uyarlamaya çalışan

yaklaşımlar ortaya çıktı. Başlangıçta Protestan bir Alman teoloğu da olan **Ernest Troeltsch**, (1865-1923) Batı Hıristiyanlığının tarihsel bir açıklaması ve izahı olan *The Social Teaching of the Christian Churches* (Hıristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretisi) (1912) çığır açıcı bir çalışmaydı. Zira bu, sosyolojik tarzın, Hıristiyan sosyal ahlak gelişimi ve Kilise tarihi düşüncesine uyarlanmasında temel bir yaklaşımdı. Troeltsch, ilahi kaynak ile sosyal etkileri birbirine zıt değil, tamamlayıcı iki öğe olarak görmektedir.(Baygeldi, 2015: 37)

Bir diğer Alman din sosyoloğu **Joachim Wach** (1889-1955) dikkat çekmişti. Wach (43-61) dinin gerçek mahiyetini kişinin Tanrı ile ilişkisine dayanan içsel dinî yaşantıda arıyor ve onun sosyal tezahürleriyle aynileştirilmesini reddediyordu. Zira "dinin sosyal yapısı türetilmiştir, onun asıl karakteri değildir." O, dinî tecrübenin; 'teorik anlatım: akîde (doktrin)', 'pratik anlatım: ibadet' ve 'sosyolojik anlatım: dinî cemaat' olmak üzere üç şekilde objektifleştiğini düşünüyordu. Onun açısından din; akide, ibadet ve dinî grupta (cemaat) tezahür eden sosyal entegrasyonun bir faktörüydü.

Fransa'da dinî sosyoloji geleneğinin bir kısmı, sosyografya yönteminden önemli ölçüde yararlanmıştı. Bölge, yaş, cinsiyet, eğitim, sosyal sınıf vb. değişkenler ile kilise üyelerinin korelasyonunu gösteren Sosyografya araştırma yöntemini kullanarak çalışmalarını gerçekleştiren dinî sosyoloji akımının en önemli temsilcisi **G. Le Bras'**tır (1891-1970). Le Bras, 'yaşayan din'i ortaya çıkarmak niyetiyle Katolikliğin haritasını çıkarmaya yönelik soruşturma başlatmış ve incelemesini kiliseye katılımın sosyal düzeyleri üzerinde derinleşmiştir. (Davis, 2005: 100)

Alman din bilimcisi G. Mensching,(1901–1978) sırf sosyo-kültürel koşullara indirgemeksizin, ilahi kaynağını da dikkate alarak dinin sosyo-kültürel bağlamla etkileşimini ortaya koydu. Dinin ayırt edici bir karakteri olduğunu vurgulayan Alman teolog ve din tarihçisi Rudolfh Otto, ancak dindar insanların bir dini yeterli düzeyde inceleyebileceği konusundaki tartışmanın çok ötesine geçti ve bir çalışmasında okuyucularına hitap ederek dinî tecrübeyi derinden hissetmek üzere onlardan zihinlerini yönlendirmelerini talep etti. (Furseth, 2006, 205) Rumen fenomenolog Eliade,(1907-1986) hem bir dine mensup olunmadıkça dinin özünün anlaşılamayacağını ve hem de sosyo-kültürel bağlamın dışında dinin aşkın bir özünün olduğunu belirtti.

Çağdaş Sosyolojide Dine Yönelim

Din sosyolojisinde ortaya çıkan paradigma değişimi, 1950'lilerden sonra daha da netlik kazanmaya başladı. Marx, Durkheim ve Freud'un din yorumunu şimdilerde pek çok sosyolog reddediyor. Giddens (2000: 475) dini inceleyen çağdaş sosyologların birçoğunun, inanan kişiler olarak bir kilisenin ya da herhangi bir tapınağın üyeleri ya da müdavimleri olduğunu belirtiyor. J. Bird, (22/39) David Martin ve Peter Berger'i örnek göstererek, "önde gelen din sosyologlarının pek çoğunun bizzat inanan kişiler olduğunu; fakat onların inançları, dine sosyolojik yaklaşımın dinin gerçek olup olmadığıyla ilgili meselelerle ilişkili olması gibi bir fikre kendilerini sevk etmediğini" söylüyor. Kendi dinsel inançlarının diğerlerine göre ilahi gerçeğe daha yakın olduğu inancını taşıyan bu sosyologlar, objektifliği gerektiren mesleki yükümlülükleriyle kişisel inançları arasında bir denge kurmaya çalışıyorlar.

Bu konuda dikkat çekici son katkılardan biri **Charles Y. Glock** ve **Rodney Stark'**tan geldi. Her iki sosyolog, kendilerinden sonra birçok araştırmaya öncülük edecek şekilde, Wach'ın üçlü dinî tecrübe tanımını işlemselleştirerek, dinî inancın merkezi konumda olduğu; *'dinî inanç'lar, 'dinî pratikler', 'dinî tecrübe', 'dinî bilgi'* ve *'etkileme'* boyutu[4] olmak üzere beş boyutlu dindarlık (din) tipolojisi önerdiler. Yine "dindar bir sosyolog" diye nitelendirilen Robert J. Wuthnow kilise üyeleriyle görüşmeler yaparak sosyal değişmenin kiliseyi ve onun üyelerini nasıl etkilediğini anlamaya çalışmaktadır. (Giddens, 2000b: 475)

Yeni dönemde bazen genellemeci ve ideolojik olan makro sosyolojiden bireyleri önceleyen mikro sosyolojik çalışmalar önem kazandı. Yine bu dönemde *sekülerleşme* teorilerinin açıkça iflas ettiği gerekçesiyle çöp sepetine atılması gerektiğini ileri süren tezler ve dinin hangi sosyal ortamlarda büyüyerek gelişeceğine dair görüşler ortaya atıldı. Modernleşme ve çoğulculukla birlikte toplumun sekülerleşeceğini iddia eden "eski paradigma", şimdi (Roger Finke, Rodney Stark ve RS Warner gibi) Amerikalı din sosyologlarından gelen ciddi meydan okumalarla karşı karşıyadır.

---

4 Etkileme (konzequenz) boyutu diğer dört boyuttan farklıdır. Bütün dinler, dinî bağlılık ve imanın bazı etkileri bakımından benzerlik göstermektedirler. Bu boyutta insanın dinî inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin tüm dünyevi etkileri özetlenmiştir.

Onların araştırmaları, Amerikan toplumunda dinin gerilemediğine aksine, yeni göçmenlerin çoğunluğunun dindar olmasının da katkısıyla, çoğulcu toplumda gittikçe değer kazandığına vurgu yapıyor.(Fenggang, 2006: 157)

Kuşkusuz sosyolog, yapmış olduğu araştırmasında sosyo-kültürel olguların etkisinin yanı sıra doğaüstü, yüce bir Yaratıcıyı dikkate alarak dinî tezahürleri (fenomen) yorumlayabilir. Bu durumu çoğunlukla dikkate alan çağdaş sosyolojinin, dine ilişkin çokkültürcü, empatik ve anlayıcı yorumlamaya klasik sosyolojiye göre daha yatkın olduğu aşikârdır.

Ölçek Fenomenleri Yaratır

Din, insanların tecrübe alanına girdiği andan itibaren kültürel bir obje halini almakta ve sosyal değişmeyle karşılıklı etkileşim içerisine girmektedir. Eliade'ın belirttiği gibi, hiçbir zaman 'saf' (pure) şekilde 'katıksız' dini fenomenler bulunmamaktadır; beşeri bir fenomen olması sebebiyle onun filolojik, ekonomik ve kültürel vs. yönleri vardır. Ancak dini tecrübelerin toplumsallığını kabul etmek, onların din-dışı davranış biçimlerine indirgenebilirliğine işaret etmez. Biz modern bilimin şu temel ilkelerinden birini asla gözden kaçırmamalıyız: Ölçek fenomenleri yaratır. ... Dinî tecrübeyi toplum olaylarına ve onun sosyal fonksiyonlarına indirgemeye kalkışmak veya onların basit bir sonucu olarak görmek istemek, fili yalnızca mikroskop altında inceleyerek onu yeterince tanıdığını iddia etmeye benzeyecektir. Fili tanıyabilmek için elbette mikroskoba ihtiyaç vardır ama mikroskobun sunduğu bilgi, fili bütünüyle tanımamıza imkân vermez. Şu halde, fili, ancak fil olarak idrak etmek gerektiği gibi dini de ancak spesifik bir dini olay olarak incelediğimizde tam olarak kavrayabiliriz. (Paden, 69)

3.
BÖLÜM

SOSYAL YAPI, SOSYALLEŞME, KİMLİK ve DİN

A- Sosyal Yapı

Sosyal yapının, toplum ve toplumsal ilişkilerle doğrudan bağlantılı bir kavram olması sebebiyle, burada öncelikle toplum ve toplumsal ilişkilerden söz edilmesi uygun olacaktır.

1. Toplum

İnsan toplumsal bir varlıktır ve normal şartlarda bir toplum içinde yaşar. Toplum, bir yelpaze gibi yan yana sıralanmış ekonomi, hukuk, sanat, eğitim, siyaset, din gibi tüm kültürel alanları kapsayan bir kavramdır. Toplumsal hayat da söz konusu alanların hepsini taşıyan zemin, onların kök saldığı ve filizlendiği topraktır.

Toplum "*ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birçok yönden birleşik ve özgün bir varlık olarak gören insanlardan oluşan bir grup*" (Marshall, 1999: 732) olarak tanımlanabilir. Toplum, büyük ölçüde yığınlardan oluşsa bile bu yığınları bir arada tutan bağlar (temel çıkarlar, ortak amaçlar, dil, tarih ya da kültür birliği vb.) vardır.

Toplum veya grup içindeki bireylerin birbirlerine yönelik etki ve tepkileri sosyal etkileşim sürecini oluşturur. Sosyal etkileşim sayesinde bireyler, içinde yaşadıkları sosyal gerçekliği inşa ederler. Bireyler tarafından inşa edilen toplumsal yapı da döngüsel olarak bireylerin ilişkilerini düzenleyip yönetmeye başlar. (Akan, 2010: 79) Bu durumda toplum, *insanları etkileyen sosyal ilişkiler bütünü; bir sosyal ilişkiler ağıdır.*

"Sosyal ilişkiler" kavramı toplumsal yapıyı anlamada anahtar göstergedir. Kum, çakıl ve zamk parçaları arasındaki fiziksel ilişkinin *mozaiği* oluşturması gibi, insanlar arasında da fiziksel ilişki yerine sosyal ilişkilerden söz edilir. Bu tür ilişkiler de en az fiziksel ilişkiler kadar önemli ve gerçektirler. (Özkalp, 1998: 7-9)

Biyolojik organizma gibi, toplumun da bir yapısı vardır. Bizi burada ilgilendiren toplumun fiziksel yapısı değil, sosyal yapısıdır. Yapı kavramını *teşkilâtlanmış* (organize edilmiş) *ilişkiler bütünü;* toplumsal rollerin bileşkesi ve toplumsal norm ve değerler olarak düşünebiliriz. Bunun yanı sıra toplumun demografik niteliği (nüfusun mutlak miktarı, artış hızı, cinsiyete, yaşa ve mesleklere göre dağılımı, iktisadi faaliyet dallarına göre durumu, nüfusun barınma ve yerleşme şekli, eğitim seviyesi), toplumun kırsal ya da kentsel açıdan ayırımı, tabakalaşma biçimi gibi hususlar da toplumsal yapıyı oluşturur.

Belirli bir düzen içinde işleyen toplumsal statü ve roller, norm ve değerlerle toplumsal ilişkilerin çok yakın bağlantısı vardır. Çeşitli ihtiyaçları karşılamak üzere beliren insan ilişkileri gelişi güzel değil 'statü' ve 'roller', 'değerler' ve 'normlar' gibi belirli bir düzen ve hiyerarşi içinde şekillenirler. Bireyler birbirleriyle etkileşime girdikleri anda, sosyal yapının söz konusu temel dinamiklerini, yani diğer insanların tutum ve beklentilerini dikkate almak zorundadırlar.

Bir torbaya koyduğumuz, kaya, zamk ve çakıl taşlarının kendi başlarına *mozaik* oluşturamaması gibi toplum da yalın olarak insanlardan meydana gelmez. Gerçekte toplumu oluşturan sosyal ilişkilerdir. Kuşkusuz, sosyal ilişkiler sınırsız özgür ve karmaşık bir ortam içerisinde değil, belirli bir düzen içinde şekillenirler. Toplum içerisinde insanların davranışlarını ve ilişkilerini düzenleyen *inanç, doktrin, hukuk, gelenek, norm ve değerler* sistemine Durkheim "*toplumsal olgu*" adını verir. İnsanları bir arada tutan ve dü-

zeni sağlayan şeyler toplumsal olgulardır. Sosyal ilişkilerinin düzenlenmesinde *toplumsal kontrol mekanizması* işlevine sahip bu olgular, bireylere baskı yaparak onları belirli istikamette davranmaya zorlar. Bir bütün olarak toplumsal yapı, norm ve değerler aracılığıyla insanları belirli eylemler, düşünceler ve eğilimlere zorlar, sınırlamalar koyar ve sapma halinde sapkınlara yaptırım uygular. Söz konusu toplumsal olgular, insanların istemeleri ve benimsemeleriyle içselleştirilirler.(Durkheim, 1985: 41)

2. Toplumsal Normlar

Lâtince norma (marangoz gönyesi) sözcüğünden alınan *norm*, kural ya da ölçü anlamında kullanılmaktadır. Toplumsal normlar ise insan davranışlarının kendilerine göre ölçüldüğü, değerlendirildiği, beğenildiği ya da kınandığı ölçü ve kurallardır. Her kültürde toplumsal düzeni sağlayan, bireylere yol gösteren, doğru ve yanlışı belirleyen yazılı veya sözlü kurallara *toplumsal norm* adı verilir. Toplum içinde yaşamlarını sürdürürken bireyler bu kural ve toplumsal beklentilere uymak zorundadırlar.

Yazılı normları kanunlar, yönetmelikler ve yasalar; *yazısız normları* ise örf, âdet, töre ve gelenekler oluşturur. Yazılı normlara uymayan insanlara yasal cezaî müeyyideler uygulanırken yazısız normlara uymayanlar için yaptırım gücü, en hafif tasvip etmemeyi gerektiren dudak bükmekten başlar, gruptan atılmaya veya öldürmeye kadar gider.

Yaptırımlar ödül ve ceza olarak bireylerin karşısına çıkar. Bir bakıma ödül ve ceza ile normlar güvence altına alınırlar. Norma uygun olan bir davranış ödüllenirken, uygun olmayanlar cezalandırılır. Ödül ve cezalar resmi veya gayri resmi bir biçimde olabilir.

Normlar, ekseriyetle insan hürriyetini sınırlayan emir ve yasaklardan müteşekkil bir engelleme kalıbı olarak anlaşılmaktadır. Elbette bütün emir ve yasaklar norm etiketine dâhil değildir. Norm olmanın en bariz ayırıcı vasfı, ilgili topluluğun çoğunluğu tarafından ahlaki bir ilke olarak benimsenmiş, kabul edilmiş olmasıdır.

Toplumsal normlar dinî ve ahlaki esaslara, örf ve âdetlere, kollektif düşüncelere istinat edebilirler. Onları trafik lâmbalarına benzetebiliriz. Trafik lâmbalarının, araçların belli bir düzen içinde birbirine girmeden trafik akışını düzenlemesi gibi, toplumsal normlar da sosyal ilişkilerin seyrinin muayyen bir intizam içinde

cereyan etmesini temin eder.

Norm ihlallerine genellikle, toplumda geçerli bulunan *din, ahlak* ve *hukuk* kurumu tarafından yaptırım uygulanır. Örneğin, hırsızlık dini bakımdan günah, ahlaki bakımdan kötü ve hukuki yönden de cezalandırılması gereken bir eylemdir.

Töre ve Normlar
Norm ihlallerinde törenin de belirgin yaptırım gücü vardır. Namus ve töre cinayetlerinin art alanında töreden kaynaklanan toplumsal normları görmemek imkânsızdır. Yetişkin bir erkek, eşi, kızı ya da kız kardeşi gibi bir yakınının "kötü yola düşmüş" olduğunun haberini alınca böyle bir eyleme kalkışabiliyor. Ona bu haberi getirenler, yakını olan söz konusu kadının bazı davranışlarının o yörenin sosyal normlarına uymadığını görüyorlar ve sosyal normun altında yatan sosyal değerin korunması için harekete geçiyorlar. Tasvip edilmeyen davranış konusunda dedikodu yapmak ona ceza verici tepkilerden biridir. Büyük bir ihtimalle birçok kimse ona gidip "Sen ne biçim erkeksin! O kadın böyle davranırken sen onu öldürmeden nasıl toplum içine çıkarsın?" mesajını vermişlerdir.(Cüceleoğlu, 1997: 547)

3. Toplumsal Değerler

Toplumun kendisi kısmen değerler aracılığıyla kurulduğu için, sosyolojinin incelenmesi bir açıdan değerlerin incelenmesidir, denilebilir. Zira bütün normal insan davranışları mutlaka bir "değer" ile ilişkilidir. Örneğin ben "doğru" olmaya çalışıyorsam bu, doğruluğu bir değer olarak görmemdendir. Doğruluğu bir değer olarak algılamam beni doğru olmaya zorluyor. Keza, namuslu olmaya çalışıyorsam, iyiliksever isem, bu "namus" ve "iyilik" kavramının benim için birer "değer" olmasındandır.

Değerler, *davranışlarımızı determine eden, belirleyen, yöneten, yönlendiren ilkeler*dir. Onlar yararlı görülen, beğenilen, inanılan, arzu edilen şeyleri gösteren kıstaslardır. Hangi obje ve hareketlerin iyi ve arzu edilir; hangilerinin kötü ve arzu edilmez olduklarına ait inançlara işaret eder. Toplumun çoğunluğunca beğenilen, onlara fayda sağlayan her şeyin bir değere sahip olduğu söylenebilir.

Kendisine 'kutsallık' atfettiğimiz veya bir 'anlam' ve 'kıymet' yüklediğimiz varlıklar da bizim önemli değerlerimizdir. Mesela bir

taşın değer (örneğin Haceru'l-Esved) olması böylesi bir kıymet yüklemeye bağlıdır. Böyle bir yüklemeden soyutlandığı zaman bu taş sadece bir nesne olarak kalır.

Bir şeyin değeri, hem kendi içinde önemli ve kutsal olmasından hem de belli temel gereksinmeleri karşılamasından dolayıdır. Değerler *paylaşılır*, kişilerin çoğunluğu değerler üzerinde uzlaşmıştır. Herhangi bir bireyin yargısına bağlı değildirler. *Ciddiye* alınırlar; kişiler bu değerleri ortak refahın korunması ve sosyal gereksinmelerin karşılanması ile birlikte görür. Bu yüzden değerler *coşkularla*, birlikte bulunurlar; kişiler yüce değerler için özveride bulunur, onlar uğruna mücadele ederler ve hatta ölürler.

M. Rokeach değerleri *"Gaye değerler (Terminal Values)"* ve *"Vasıta Değerler (Instrumental Values)"* şeklinde iki grupta toplar. Gaye değerler, bir bakıma bizim hayatımızın gayeleridir; hatta sadece kendi hayatımızın değil, başkalarının hayatı için de gaye olmasını istediklerimizdir. İkinciler ise bu gayeye ulaşmayı sağlayacak vasıtaları belirtir. Rokeach'a göre "eşitlik", "aile güvenliği", "kendine saygı", "sosyal itibar" birer gaye değerdir. Bunların yanında "nezaket", "sorumluluk", "zekâ" birer vasıta değer teşkil eder. (Güngör, 1998: 85)

Robin Williams on beş adet temel kültürel değerin varlığını vurgular: Başarı, iş disiplini ve çok çalışma, ahlaki değerlere bağlılık, insancıl olma, pratiklik ve yeterlilik, kendini geliştirme, iyi bir hayat standardı, eşitlik, özgürlük, uyumlu olmak, bilime olan inanç ve akılcılık, milliyetçilik-vatanseverlik, demokrasi, kendine ve başkalarına saygı, kollektif çalışmaya ve kollektif başarıya güven. Elbette bunlara ilâveler veya çıkarımlar yapılabilir. Örneğin, *J. Henslin* bunların yanında, eğitim, dine bağlılık, ailede erkeğin reisliği, romantizm, tek eşle evlilik gibi bazı değerlerin de önemini belirtir.(Özkalp, 99) İslam dinine inanan toplumlarda evlilik öncesinde 'bekâret'in önemli bir değer olarak kabul edildiği çok açıktır. Batı kültüründe ise evlilik öncesi bekâretin bir değer ifade etmeyip aksine küçümsenen, istenmeyen bir şey olduğuna dair yaygın bir kanı vardır. Bu durum, pratik hayatta gerçekten de böyledir. Bununla birlikte, Hıristiyan cemaatlerde 'bakire'liğin ve 'lekesiz'liğin rağbet gördüğü yadsınamaz. ABD'de yapılan bir araştırmada, Protestanların yoğun faaliyetleriyle 1980'lerde ergen beyaz kadınlar arasında bakire kalmayı tercih edenlerin oranında artış gö-

rülmesi, bu inançla yakından bağlantılı olmalıdır.(Kurt, 2009b: 31)

Bir değerler hiyerarşisinden bahsedilebilir. En yüksek sosyal değere sahip davranış kalıbı, en geniş ölçüde uyulan ve üzerinde en çok sosyal baskı yapılan davranış biçimidir.

Değerlerden her birinin alanını, diğerlerinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün görünmese de sosyal psikolojide değerler genellikle *dinî, ahlaki, ilmî, hukukî, iktisadî, siyasî, sosyal ve estetik* değerler başlığı altında toplanır. Bununla birlikte "şunlar dinî, şunlar ahlaki, şunlar da ilmî değerlerdir" diyerek kesin bir kategorik tasnife tabi tutamayız. Değerler çoğu zaman girift bir durumdadır. 'Ahlaki' diye nitelediğimiz herhangi bir değer, aynı zamanda dinî, geleneksel, siyasî ya da sosyal bir değer görünümü arz edebilir. Örneğin başkalarının görüşlerine saygı duymak, hem ilmin, hem de ahlakın gereğidir. Öte yandan aynı saygı, hem siyasî hem de sosyal bir değer olarak pekâlâ görülebilir. Keza çalışma da hem ahlaki hem de dinî bir değer olarak kabul edilebilir.(Uysal, 2003: 53)

Durkheim bütün değerlerin kaynağının dinî hayat olduğunu, zamanla toplumların evrimiyle birlikte değerlerin de evrim geçirerek dinden ayrıldıklarını belirtir. Marx ise bütün değerlerin, ekonomik alt yapının yansıması olduğunu ileri sürdüğünden ekonomik değerlere öncelik tanımıştır.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir: Normlar ile değerler arasında bir ayırım söz konusudur. Normlar belli şartlar içinde bireylerin neleri yapabileceklerini ya da neleri yapamayacaklarını gösterirler, bu açıdan değerlerden daha belirli, sınırlı ve daha emredicidirler. Değerleri görmek ve tanımlamak ise normlar kadar kolay değildir. Sosyal normlar, değerlerin güvencesidir, değerler bu normlar aracılığıyla varlıklarını sürdürürler.

B- Sosyalleşme ve Din

İnsan bir toplum içinde yaşadığı için temelde sosyal bir varlıktır. O, beşeri karakterini de toplum içinde edinir; toplum hayatı olmadıkça insanın bu karakterini geliştiremeyeceği açıktır. Vahşi hayvanlar tarafından kaçırılıp büyütülen çocuklarla ilgili sosyoloji literatüründe yer alan hadiseler bunun açık örnekleridir. Dünyanın muhtelif yerlerinde meydana gelen bu tür olaylarda çocuklar, konuşma, yürüme ve sosyal hayata uyum sağlama gibi sosyal

aktivitelerde normal çocukların sosyalleşme vasıflarından hiçbirini gösterememiştir. Esasen toplumdan ayrıldıklarında veya tecrit edilip hücrelere hapsedildiklerinde yetişkinlerin de -sosyal melekelerini tamamen yitirmeseler bile- önemli ölçüde kayıplar yaşaması kaçınılmazdır.

Toplum hayatından uzakta, tek başına yaşayan münzevi insan modeli muhayyel bir konu olarak çok eski roman türü kurgu eserlerde görülebilir. Endülüslü İslam filozofu **İbn Tufeyl** (1106-1186) *Hayy b. Yakzan* adlı eserinde, ıssız bir adada tek başına, doğayla baş başa yaşayan münzevi insanın hayatını ve zihni gelişimini ele alır. Benzer şekilde **Daniel Defoe**, (1660-1731) *Robinson Crusoe* adını taşıyan romanında bu tür bir kahramanın serüvenini anlatır.

Endülüs doğumlu bir başka düşünür **İbn Bâcce** (1085-1138) *Mütevahhid* (Yalnız İnsan) isimli eserinde; "İnsanlardan kaçabildiğin ölçüde kaçarken, akıl yetisini geliştirmeye çalışmalısın" tavsiyesinde bulunur ve en doğru yaşam biçiminin münzevilik olduğunu belirtir. Ona göre "Birey toplumdan mümkün olduğu ölçüde uzak durmalı, kaçınılmaz haller dışında toplumla temas kurmamalıdır."

Esasen, İbn Bacce insanların her zaman münzevi hayat yaşamasını talep eden bir individüalist (bireyci) değildi. O, çok açık bir şekilde, *inziva*nın özü gereği iyi olmadığını belirtmekte; yalnızlığı ya da toplumdan uzaklaşmayı doğal olmayan bir durumdan kaynaklanan bir zorunluluk ve ara-durum olarak görmekteydi. Tıpkı Farabi gibi, erdemli insanın bozuk toplumlarda değil, varsa erdemli şehirlere hicret ederek oralarda yaşamasını tavsiye etmekteydi. (Aydınlı, 1997: 278)

İbn Bâcce'den etkilenen Endülüs'ün ünlü filozofu **İbn Rüşd** (1126-1198) de Platon'un *Devlet*ine yazdığı şerhte şöyle der: "Mevcut (olumsuz) devlette filizlenecek olan bir 'fikir insanı', vahşi doğada vahşi hayvanlar arasında yaşayan bir kimse gibidir. Onlarla aynı yırtıcı faaliyetin içinde bulunması elbette zorunlu değildir fakat yırtıcıların hedefi olmamanın da bir yolunu bulması gerekecektir." yırtıcıların hedefi olmamanın da bir yolunu bulması gerekecektir." Bunun yolu, büyük ölçüde tecrit edilmiş bir hayatı tercih etmektir. Ne var ki, bu durumda en yüksek yetkinlik elde edilemeyecektir. Zira söz konusu yetkinlik ancak ideal devlette elde edilebilir. (İbn Rüşd, 1956: 138)

Kuşkusuz İbn Rüşd de bir bireyci değildi. Zira münzevi bir insan, akli ve ruhi yeteneklerini ne kadar geliştirirse geliştirsin, ken-

di içine kapanmış ferdiyet seviyesinden topluma katkı sağlayan sosyal bir birey seviyesine ulaşamayacaktır. Her şeye rağmen zorunlu durumlarda inzivayı tavsiye eden üç Müslüman düşünürün de Endülüslü olması dikkat çekicidir.

Genel olarak düşünürler, insanın, yaratılışı itibariyle medeni olduğu görüşünü benimsemişlerdir. **Aristo** insanın toplumsal niteliğini zoon politikon (sosyal varlık) kavramıyla ifade eder. İslam bilgini **İbn Haldun** ise "toplumsal hayat zorunludur" diyerek insanlar için doğal olanın toplumsal hayat olduğunu belirtir.

İslam ahlakçısı **İbn Miskeveyh'**in (951-1030) işaret ettiği gibi (1983: 34) fert, mutluluğa ulaşmak için birçok kişinin bulunduğu bir şehirde yaşamak zorundadır. Her insan fıtraten bir diğerine muhtaçtır. Bu yüzden o, insanlarla iyi ilişkiler kurmak ve onları içten sevmek zorundadır. Çünkü insanlar onun özünü ve insanlığını tamamlar, o da ötekiler için aynı şeyi yapar. Erdemi zühtte, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekte görenler erdemlerden hiç birini elde edemezler. Biz beşeri erdemleri insanlarla bir arada bulunmak ve onların sıkıntılarına katlanmakla öğreniriz.

I. Dinî Sosyalleşme

'Sosyal' kavramının türetildiği Latince *socius*'un anlamı 'toplum' ve 'birliktelik'tir. Nasıl davranılacağını öğrenme ve birarada olma yeteneği, yani sosyalite yeteneği insanda doğuştan vardır. İnsan biyolojik bir organizma olduğu kadar aynı zamanda sosyal bir varlık, bir kültür taşıyıcısı ve içinde yaşadığı toplumun bir ürünüdür. Bir toplumun yaşam biçimleriyle birlikte o toplumda yaşamak için gereken bilgi ve değerler, kişilerin içinde yer aldıkları gruplar aracılığıyla bireye aktarılır. Bu bilgi ve değerlerin içselleştirilmesiyle birey belli bir toplumun üyesi olma niteliğini kazanır.

Bu bakımdan *sosyalleşme* (sosyalizasyon), bir toplumun kendi dünya görüşünü, davranış modellerini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini üyelerine aktarmak suretiyle yaygın bir kişilik tipini oluşturma sürecidir. Bu kişilik tipinin temelleri daha çocuğun dünyaya geldiği andan itibaren atılmaya başlanır ve ömür boyu devam eder. Bir başka ifadeyle sosyalleşme, kişinin çevresindekilerle arasındaki etkileşim sürecidir. Bundan mahrum olan kişilerin insani niteliklerini korumaları ya da geliştirmeleri oldukça güçleşir.(Tan, 1981: 37)

Söz konusu kişilik tipinin oluşumunda ve bireyin çevresindekilerle etkileşiminde dinî ögelerin yer alması durumunda ortaya çıkan sosyalleşmeye dinî sosyalleşme denilebilir. Dinî sosyalleşme bireyin kendi toplumuna ait dinî kültür unsurlarını, sembol ve değerlerini alıp kendi kişiliğine mal ederek dinî kişiliğinin ya da kimliğinin oluşum sürecidir. Bu, gerçekte kişilerin dinî kimliklerini ve şahsiyetlerini kazanmalarından ibaret bir süreçtir.

Kuşkusuz çocuğun gelecekteki kişiliğinin ve kimliğinin temelinin atıldığı ilk yer aile kurumudur. Yeni doğan bebek için dinî sosyalleşme sürecinin ilk temsilcisi, ailesidir. Dinî kimliğin temelleri daha çocuk dünyaya geldiği andan itibaren ailede atılmaya başlanır. Sözgelimi Müslüman bir ailede bir çocuk dünyaya geldiğinde sağ kulağına 'ezan', sol kulağına 'kamet' okunur, ait olduğu kültüre ve aile geleneğine uygun bir isim konur. Maddi imkânlar elverişli ise onun için 'akika' adı verilen bir kurban kesilir. Çocuk erkekse belirli bir yaşa geldiğinde mutlaka sünnet edilir. Hıristiyan bir kültürde doğan bir çocuk için ise 'vaftiz' töreni önemlidir. Kısacası konuşulan dil, inançlar, kültür, tüm değer ve normlar aileye yeni katılan bireylere aktarabilmek için ebeveynler yoğun çaba gösterirler. Hatta Müslüman aileler, evliliklerinden askere uğurlama törenlerine varıncaya kadar tüm hayat evrelerinde yetişkin çocuklarına yönelik ilgilerini sürdürürler.

Aile, sosyalleştirme sürecindeki işlevi nedeniyle belli bir dinî kimliği çocuğa aktararak ona toplum içerisinde bir statü sağlar. Ailenin mekânsal ve toplumsal konumu çocuğun ilişki kurabileceği çevreleri belirlemekte önemli rol oynar; kırsal-kentsel, eğitimli-eğitimsiz, beyaz-zenci, Müslüman-Yahudi, dindar-ateist kategorilerinden birinde oluşu, çocuğun tanıyabileceği kişiler kadar gideceği okulları, evlenme şanslarını, eş seçimlerini, iş hayatlarını ve din yönelimini etkiler. Aile ile birlikte akraba grupları, okul, arkadaşları, kitap ve din eğitim merkezleri, cami vb. dinî kurumlar, kitle iletişim araçları ve diğer pek çok kişinin yer aldığı küçük çemberler ve ilişkiler, kimliğin oluşumunda pay sahibi olarak, ona nasıl bir 'iyi çocuk' olunacağını göstermede etkili olurlar.[Fichter, 996: 2]

İşte bireyler, sosyalleşme süreçlerinde, daha çocukluk yıllarından itibaren hem yakın sosyal çevresinin telkinleri hem de süreç içerisinde kendi istek ve iradeleriyle bir kimlik sahibi olurlar.

2. Sosyalleşme ve Benlik (Toplumsal Kimlik)

Kişiliğin temel ögelerinden sayılan benlik, sosyalleşme sürecinde bireyin tecrübeleriyle oluşan sosyal bir yapıdır. Sosyalleşme sürecinde bireyin kendi hakkındaki duygu ve anlayışı kadar çevresindeki diğer insanların onun hakkındaki kanaatleri de önemli yer tutar.

Kendilerine **sembolik etkileşimciler** adı verilen kuramcılar, benlik gelişiminde sosyal etkileşimin önemine değinmektedirler. Onlara göre benlik, önceden verili olmayıp sosyal bir yapıdır ve ancak -dil, jest ve mimikler gibi- anlamlı semboller aracılığıyla karşılıklı insani ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkar. Toplumsal benliğin oluşum aşamalarını inceleyen **G. Herbert Mead** (1863-1931) insanın, çevresinin ve ilişkilerinin sosyal bir ürünü olduğunu belirtir.

Benlik kavramının sosyal etkileşimin bir ürünü olduğu görüşünü seslendiren bir başka sosyolog **Charles Cooley**'dir. (1864-1929) Cooley, *ayna benlik* (looking-glass self) kavramını kullanarak benliğin sosyal bir süreç olduğuna işaret eder. Buna göre başkalarının bize yansıyan tavır ve hareketleri kendimize yansıtılanı gördüğümüz *aynaya* benzer. Benliğimiz de bu yansımaya göre gelişir; başkalarına nasıl göründüğümüzü düşünür ve bunun sonucunda edindiğimiz yargıya göre benliğimizi oluştururuz. Yakın sosyal çevremizdeki değer verip takdir ettiğimiz kimselerden aldığımız mesaj ve imajlar oldukça önemlidir.

Benliğimizin korunması başkalarının onayına bu denli bağlantılı olduğu için onların beklentilerine uymaya ve hakkımızda ne düşündüklerini anlamaya çalışırız. Diğerlerinin hareketlerinden neyin yansıdığını görebilir ve kendimiz hakkında bilgi sahibi olabiliriz.(Swingewood, 1998: 312, Bozkurt, 2004: 42)

Kuşkusuz benliğimiz, bütünüyle başkalarının kendimizle ilgili imajlarını bize yansıtmalarına bağlı değildir. İyi bir gelişimle elde edilebilecek sağlıklı bir kişilik, olumsuz yargılamaların benliğimizi etkilemesini önleyebilir. Kişinin kendini geliştirmesi, iyi görünmesi, çevreye olumlu mesajlar vermesi, olumlu geri bildirimler almasını sağlayabilir.

Olumsuz yansıtma ve değerlendirmelerden kaçındığımız için çevremizdeki insanların beklentilerine uymaya çalışırız. Yansıtmanın benliğimiz üzerindeki önemi nedeniyle başta ailemiz ve yakın çevremiz olmak üzere dinî, siyasi, mesleki vb. aidiyet gruplarımıza

yöneliriz ve böylelikle aidiyet ya da referans gruplarımız içinde, öz-saygımızı yüksek tutmaya çalışırız.

Öz-Saygı ve Aidiyet Gruplarına Yönelim
Olumlu bir öz-saygıya sahip olmak, kendinin değerli olduğuna inanmak, diğerlerince beğenildiği duygusu taşımak, hemen hemen tüm insanlar için önemli bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın doyurulması, sosyal pramitte, en azından çok aşağılarda bulunmamaya bağlı olduğundan damgalı kişi veya gruplar için öz-saygılarını yükseltmek veya korumak güçleşir. Olumsuz bir şekilde etiketlenmek, damgalı olmak (stigmatisation),[1] diğerlerinden olumsuz tepkiler almayı içerdiği ölçüde, öz-saygıyı düşürür. Önyargıların hedefi konumundaki gruplar, bir süre sonra önyargıları 'destekler' yönde davranabilirler.
Ayrımcılığın yaygın olduğu toplumlarda çocuk veya ergenlerin kendi aidiyet gruplarına yönelmeleri, işte bu öz-saygılarını koruma ve yükseltme düşüncesiyle açıklanabilir. Geniş toplumdan kendisi hakkında olumlu mesaj ve imajlar alamayan gençler, destek bulma ve olumlu tepkiler alma olasılığının yüksek olduğu aidiyet grubuna yönelmekte ve böylece öz-saygısını yükseltmeye çalışmaktadır. Cemaatçiliğin ve gettolaşmanın, dışlanan gruplarda yaygın olması, bu noktayla ilişkilidir. (Bilgin, 2007: 71)

Benliğimiz ve toplumsalın etkileşiminden toplumsal kimliklerimiz ortaya çıkmaktadır. Kimlik kavramı, bu anlamda bireysel ve sosyal olanın bir araya getirildiği bir anlam içeriğine sahiptir.

C- Dinî Kimlik

I. Kimlik Kavramı

Kimlik sözcüğü, *aynîlik* (özdeşlik) ve *sürekliliği* içeren Latince 'identites' kökünden gelen uzun bir tarihi olduğu halde popüler kullanımını ilk olarak Batı'da XX. yüzyılın başlarında elde etmiştir.

---

[1] Damga (stigma), kızgın demirle veya kesici bir âletle yapılan bedensel bir izdir. Damgalamanın daha ziyade esirlere, kölelere, vahşilere, haydutlara, canilere, hırsızlara, cüzzamlılara ve hayvan sürülerine uygulandığı bilinmektedir. İnsanlar söz konusu olduğunda, damga aracılığıyla diğerlerinin onlardan sakınmalarının sağlanması hedeflenmektedir. Damgalanma ile kişinin toplumda aşağı, düşük mertebesini görünür kılan bir sosyal temsil söz konusudur.

Hemen hemen aynı dönemlerde Türkçede *hüviyet*[2] (sözgelimi hüviyet cüzdanı) şeklinde kullanıma sahipti.

Kavram olarak kimlik, önce psikoloji ve sosyal psikoloji alanında ele alınmış, 1980'lerden itibaren ise kimliğin oluşumunda bireyin kendisiyle birlikte toplumun da etkili olduğunun fark edilmesiyle sosyoloji ve sosyal antropoloji içinde araştırma konusu yapılmaya başlanmıştır.

Kimlik kavramının "dünya görüşü" kavramı ile yakın ilişkisi vardır. 'Ben kimim? Nereden geliyorum? Dünya ve evren nasıl meydana geldi? Benim bu dünyada bulunma amacım nedir? İstediğim şeyi, her istediğim zaman yapabilir miyim? Buradan, bu maddi varlık âleminden nereye gideceğim?' gibi sorular, hayata dair, hayatın anlamına ve amacına dair; kâinata ve onun içinde bizim yerimize dair sorulardır. Bu sorulara vereceğiniz cevaplar sizin dünya görüşünüzü biçimlendirir. Dünya görüşü, bir şahsın dünyayı ve onun içindeki kendi yerini görme ve açıklama tarzıdır. Dünya görüşünüz yalnızca düşünme tarzınızı değil, aynı zamanda tavır ya da duruş tarzınızı da etkiler.

İşte kimlik de 'sen kimsin?', 'sen nesin?', 'kendini nasıl tanımlıyorsun?' türünden kimlik ve aynı zamanda dünya görüşü belirleyici soruların karşılığıdır. Bu sorulara verilebilecek cevaplar yerine göre bizim bireysel, kolektif, kamusal, dinî, milli, yerel, etnik, vb. kimliklerimizi yansıtacaktır.

Kuşkusuz kimlik duygumuz tek parçadan oluşmaz. Kimliğin, birbiriyle kesişen bireysel, toplumsal, kolektif ve kamusal öğeleri vardır. Bir insanın kim olduğu gerçekte toplumsal süreçtir ve bireysel kimlik özünde toplumsaldır. Bununla birlikte kimlik, içselleştirilen kişisel özellikleri de yansıtır.

İşlevsel açıdan bakıldığında kimlikler, kaos'un karşıt anlamını içererek, güvenlik ve istikrar durumlarını ifade ederler. Böylelikle bir kimsenin kimliği, sabit bir dayanak noktasını teşkil eder ve toplumsal *çatışma* ve *uyum* ya da toplumsal *farklılaşma* ve *bütünleşme* durumlarında bariz bir şekilde ortaya çıkar. (Taştan, 1996: 13)

---

2 *Şemsettin Sami* (1850-1904) tarafından hazırlanan *Kamus-ı Türkî*'de *"hüviyet"* kelimesinin karşısında şu ifadeler görülüyor: 1. Mahiyet, hakikat. ('Mahiyet' umumi olup, 'hüviyet' ise başlıca şahıs mahiyetidir). 2. Bir adamın aranılan veya olmak iddiasında bulunduğu şahıs olması.

Toplumda yaşayan bir birey olarak, diğerleri tarafından görülmek, dinlenmek, dikkat edilmek, ilgi görmek ve var olduğumuzun bilinmesini isteriz. Bazı hallerde negatif bir kimliğin bile tercih edilebilir olmasının temelinde bu gerçek yatar. "Beni görmezlikten gelmeyin; bana kızın, eleştirin ama hiç olmazsa fark ettiğinizi gösterin", tarzı konuşmalar bunu yansıtır. Geleneksel toplumda yeri ve konumu belirgin olan ferdin, modern dönemde başkaları tarafından fark edilme sorunu yaşadığı açıktır. Bir insanın toplumda hemcinsleri tarafından fark edilmeden yaşamaya mecbur edilmesi, ona verilebilecek en büyük ceza olabilir. Modern insan, bilinçli bir şekilde kendisini görmeyi reddeden insanlara karşı, kimliği sayesinde görünür olmak istemektedir.(Bilgin, 25, 71)

Kimlik ve Simgeler
Kimlik önce simgeler, hatta görünüşler işidir. Bir topluluğun arasında benimkiyle aynı tınılara sahip isimleri olan, aynı ten rengine ya da aynı benzerliklere, hatta aynı kusurlara sahip insanlar gördüğümde, kendimin böyle bir topluluk tarafından temsil edildiğimi hissedebilirim. Bir "aidiyet" zinciri beni onlara bağlar, bu zincir ince ya da kalın olabilir, ama kimliği dış görünüşte olanlar tarafından hemen fark edilir. (Maalouf, 2010: 100) Nerede olunursa olunsun, insanların benzerleriyle köprü kurmalarına yarayan kimlik işaretlerine ihtiyacı vardır.

2. Dinî Kimlik ve Yansıtma

Kimlik, çocuğun çeşitli kişileri model alarak kendi benliğini kurmasıyla başlar ve sosyalleşme sürecinde şekillenir. Çocuk ilk referans sistemlerini ve özdeşleşme modellerini ailede ve yakın sosyal çevresinde bulur. (Bilgin, 87) Bu bakımdan kimlik, sosyal bir olgu ve dinamik bir süreçtir. Dolayısıyla kimlik kavramı, doğal bir veri olmayıp sosyolojik olarak *oluşturulmuş* ve *kurulmuş* bir karaktere sahiptir. (Marshall, 405) Etnik kimlik dâhil genellikle kimliğin ontolojik, özsel bir gerçekliği yoktur; neredeyse tüm kimlikler, kişiler veya gruplar arası ilişkilerden oluşan bir *inşa* ürünüdür.

Bu yüzden sosyolojik gelenekte kimlik kuramı, *sembolik etkileşimcilik*le irtibatlandırılır. Buna göre verili olmayan 'benlik' bir sosyal yapı ürünüdür. Bireysel kimlik duygusunun başlangıcı olarak görülebilecek Cooley'in *'ayna benliği'*nin oluşumu da benzer bir sürece işaret eder. Biz kendimizi başkalarının bize karşı bakışları

ve söylemleriyle yansıtıyoruz. Başka bir şekilde ifade edersek, sosyal çevremizde yer alanların bize bakış ve değerlendirmeleri yakınlık derecesine göre belirli ölçüde benliğimiz ve dolayısıyla kimliğimiz üzerinde güçlü bir etki bırakmaktadır. İnsanları dinî açıdan olumlu ya da olumsuz etiketlendirmelerin onların dinî kimliklerin oluşumunda etkili olduğu su götürmez bir gerçektir. Dindar, ateist, dinsiz vb. türden etiketlerle yaftalanma durumlarında, gençlerin ve özellikle de çocukların bu söylemler doğrultusunda eğilim ve tavır sergileyecekleri açıktır.

Dindar kimliklerin oluşumunda benliğin Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını yansıtıcı bir aynalık yeteneğine sahip olması da oldukça önemlidir. Dindar kişi Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıttığı ölçüde, ancak 'Allah'ın ahlakı' ile ahlaklanabilir (*Tahalluk bi ahlakillâh*). Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmayı başarabilen fert, aynı zamanda *Allah'ın boyası*[3] ile benliğini ve kimliğini şekillendiren kimsedir. İslam düşüncesi açısından bütün hakikatler, *Esma*'dan (Esma-i Hüsna) tecelli eder; bütün hakikat, hikmet ve oluşumlar Esma'nın bir yansımasıdır. İşte insan Esma'ya aynalık yapmak suretiyle, hikmet ve hakikatleri kendi tutum ve tavırlarında yansıtabilir.

Diğer taraftan, bizim tercihlerimiz doğrultusunda, bu defa başkalarının bize aynalık yapması da ahlaki kimliğimizin şekillenmesinde etkili olabilir. Lokman Hekim'e atfedilen şu anekdotta, "Bu ahlakı nasıl elde ettiniz?" sorusuna onun verdiği cevap, sosyal çevrenin aynalık işlevini gösteriyor: *"İnsanlara baktım; onlardaki iyilikleri aldım, kötülükleri reddettim."* Mevlâna'ya atfedilen, *"İyi dostu olanın aynaya ihtiyacı olmaz*," sözü de bu bağlamda değerlendirilebilir.

O halde dinî kimliğin oluşumunda üç farklı *sosyolojik aynalama*nın faaliyette olduğunu söyleyebiliriz: a) Cooley'ci anlamda toplumun beklenti, istek ve baskıları doğrultusunda gelişen ayna benlik, b) Allah'ın isim ve sıfatlarına aynalık yapma, c) başkalarının bireye aynalık yapması, yani başkalarının iyi ya da kötü davranışlarını "tercih ederek" alma ve bunları kimliğe yansıtma. Bu üçlü aynalama, daha birçok uzantı ve açılımıyla birlikte dinî kimliğin inşa süreçlerini şekillendirebilir.

---

[3] Bakara, 2/138.

Mersin'de Dinsel ve Etnik Kimlikler

Mersin'de gerçekleştirilen bir araştırmada 386 kişiye yöneltilen "Kendinizi aşağıdakilerden hangisiyle tanımlarsınız?" şeklindeki birden fazla seçeneği işaretlemenin serbest olduğu sorusuna % 61'i (234) "Mutlaka Türk", % 41'i (158) "Mutlaka Müslüman", seçeneklerini işaretlemiştir. Onları % 40 ile "Türkiyelilik" izlemiştir. Örneklemde yer alanların % 13'ü "Arap", % 11'i de "Kürt" seçeneğinin işaretlemiştir.
Birden fazla kimlik tercihinde bulunarak oluşturdukları kombinasyonlar açısından ilk sırayı % 27 ile "Türk ve Müslüman olmak" almaktadır. "Arap-Alevi"ler % 5 ile temsil edilirken "Kürt-Alevi"lerin oranı % 1'dir. "Sünni" seçeneği işaretleyenlerin oranı da % 2,6'dır.
Sadece "Arap" ile sadece "Kürt" seçeneğini tercih edenler % 1'er oranındadır. Deneklere günlük hayatta kullandıkları ilk dili sorulduğunda, "Türkçe" % 98 ile ilk sırada yer alırken onu "Kürtçe" (% 8) ve "Arapça" (% 7,5) izlemektedir. (Özdemir, 2010: 389)

3. Dinî Kimlikler ve Sosyo-Kültürel Süreçler

Her dünya görüşü, arzuladığı insan tipini yetiştirmek üzere, belli başlı unsurların önemine dikkat çeker. Bunlar bir toplumun oluşumunu sağlayan temel yapı taşlarıdır. Sosyo-kültürel yapının temel unsurları olarak bilinen *zihniyet, aile, hukuk, ahlak, iktisat, din, edebi ve estetik durum* gibi değer ve kurumlar, sosyal çevreyi de içerisine alarak bireysel ve toplumsal kimliklerin şekillenişinde önemli ölçüde etkilidirler.

Biz, dinî kimliği belirleyen *sosyo-kültürel süreçler* de denilebilecek bu unsurları, *zihniyet, davranış ve eylemler, fiziksel görünüm* ve *sosyal çevre* başlıkları altında ele alıp İslami kodlar açısından bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

a) Zihniyet ve Davranışlar

Bir toplumsal yapıyı oluşturan tüm sistemler, aslında belirli bir zihniyet içerisinde şekillenirler. Genel sistem içindeki alt sistemlerin her birinin kendi farklı zihniyet, ideal ve düşünce temelinde şekillenmeleri durumunda ister istemez bir çatışma ve kaos ortaya çıkar. Daha doğrusu sosyo-kültürel yapının temel unsurları, ortak ve türdeş bir zihniyet etrafında örülmediği durumlarda alt sistemlerden oluşan kurumlar arasında anomi ve dengesizlik durumu belirir.

Toplumsal kurumların belirli, ortak bir zihniyet içinde faaliyette bulunması toplumsal düzen için son derece önemlidir. Kurumlar farklı zihniyetlerde olup mesela politik bir sistem olarak demokrasinin benimsendiği bir toplumda, siyaset kurumunun dışındaki bir kurum, demokrasi yerine başka bir yönetim biçimini savunduğunda, kurumlar arası çatışma kaçınılmaz hale gelir.

Her bireysel eylem ve toplumsal sistemin temelinde belirli bir zihni boyut bulunur. *Kelime-i tevhid* ya da *şahadet* İslami zihniyet ve kimlik değişiminin gönül ve dil bağlamında bir formülasyonudur. Bu söz, bir Yaratıcı ve O'nun elçisine olan imanı belirtmesine ilâveten, sosyolojik olarak, Müslüman kimliğinin temel zihniyet kodlarını ifşa etmekte; Müslüman topluma katılmayı ifade etmektedir.

Hz. Peygamber, neredeyse tüm risalet görevi boyunca karanlığı çağrıştıran cahiliye zihniyetiyle mücadele etmiş; ortak bir zihniyet etrafında şekillenen bir Müslüman kimliği tesis etmeye çalışmıştır. Kur'an, *"Bir topluluk kendini (zihniyetini, dünya görüşünü) değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez"*[4] ayetiyle, sosyal değişimde kollektif zihniyetin önemine işaret etmektedir.

Belirli bir tutum ve zihniyet çerçevesinde şekillenen eylem ve davranışlar ise zihniyet boyutunun dışsalmış boyutudur.

b) Fiziksel Görünüm

Dış görünüm, kimliği tek başına bütünüyle belirlemese bile, bir kimsenin kimliği, onun fiziksel görünümünden bağımsız değildir. Kıyafetlerimiz, saç ve sakal şekillerimiz, aksesuar olarak kullandığımız çeşitli simgeler, hatta dilimize dökülen sözcükler, kimliklerimizde dinî bir renk olup olmadığını gösterecek kadar etkili olabilirler.

c) Sosyal Çevre

İnsan, başta beşeri karakterinin çoğunluğu olmak üzere kültürel niteliklerini sosyal bir çevrede elde eder. Çevre kavramı, insan davranışlarını etkileyip genetik olmayan bütün etmenleri içine alır. İnsanın çevresini fiziksel ve sosyal olmak üzere iki kısımda ele

---

4 Ra'd, 13/11.

alabiliriz. Besin, hava, sıcaklık, ışık, atmosfer basıncı, tüm organizmayı kuşatan fiziksel çevreyi; ferdi kuşatan toplum, inançlar, örf ve âdetler, gelenek ve görenekler, *sosyo-kültürel çevreyi* oluşturur.

İnsan kişiliğinin gelişiminde kalıtsal (genetik) ve çevresel şartlar, hiçbir zaman tek taraflı değil, birlikte ve iç içe işlemektedir. Şu hadis kişiliğin ve kimliğin gelişiminde kalıtsal ve çevresel şartlara birlikte dikkat çekmektedir: *"Her doğan çocuk, fıtrat üzere doğar, konuşmaya başladığında ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan ya da müşrik olarak yetiştirir"*.[5]

İrsiyet ya da kalıtım, organizmanın yapısını belirlemekte; insani durumda belirli ölçüde karakter ve zekâsını da etkilemektedir. Kuşkusuz çevre, olmayan bir şeyi yaratmış değildir. O, sadece fıtratımızda olan şeyi açığa çıkarmakta ve şekil vermektedir. Fiziksel bir çevre unsuru olarak toprak, güneş ve su, karpuz çekirdeğinden incir ağacı çıkarma yeteneğine sahip değildir. Bazı kimselerin 'çok iyi ailelerden geldikleri'nden, 'asalet'ten ve 'kanı bozuk olmak'tan söz edilmesi, kalıtımın önemine işaret eder. Bundan dolayı evlilikte soy bakımdan da 'küfüv-denklik' niteliğine bazı aileler çok önem verir. Soyluluk yönünden birbirlerinin dengi sayılmadıkları için bazı gençlerin evlenmeleri engellenir.(Baymur, 1984: 220) Bununla birlikte, insanın dünya görüşü sosyal bir çevrede şekillenmektedir. 'Üzüm üzüme baka baka kararır', 'Bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim' gibi atasözleri, sosyal çevrenin önemine dikkat çekmektedir.

Sosyal çevrenin uzantısı olarak belli bir zihniyet etrafında *kurumsallaşma* ve *teşkilatlanma*, bir kültürü asırdan asıra aktarma işlevine sahip olabilir.(Er, 2008: 237, 276) Hz. Peygamber'in Hicreti esnasında ilk yaptığı işlerin başında önce Kuba ve daha sonra Medine'de birer mescit inşasının gelmesi oldukça anlamlıdır. Medine'deki mescit, bir ibadet mahalli olmalasına ilâveten aynı zamanda toplumsal meselelerin görüşüldüğü bir *toplantı*, zekât ve sadakaların dağıtıldığı *sosyal güvenlik* ve eğitim faaliyetlerinin (Suffe) yürütüldüğü *eğitim* merkeziydi.

---

[5] Müslim, Kader, 23.

Kimlik ve Mabet

İster mescit isterse havra ya da kilise türünden olsun tüm mabet ve tapınaklar, geçmişten günümüze bir inanç ve kültürün kimlik yansıtıcıları olarak algılanmıştır. Tarihin her döneminde fatihler, fethin bir sembolü olarak, fethettikleri topraklarda genellikle bir mabet inşa etmişlerdir. Bu, İslam fatihleri için de geçerlidir. İslam şehirlerinin bir cami ve onun müştemilâtı etrafında konumlanmasının sebebi, onun kimlik belirleyici bir niteliğe sahip olmasındandır. New York'ta 11/2001'de bombalanan İkiz Kuleler'e yakın bir yerde yapılması planlanan cami için bugünlerde Amerikan toplumunun âdeta ikiye bölünmüş olması bunun bariz bir örneğidir. Her ne kadar "tartışmalar caminin yerine odaklanmış gibi görünse de asıl mesele, ABD toplumunun önümüzdeki yıllarda nasıl bir kimliğe sahip olmak istediği ile ilgili: ABD iddia ettiği gibi Müslüman kimliğe de açık çok kültürlü bir toplum mu olacak, yoksa Müslüman kimliği dışarıda tutarak yola devam mı edecek?" Tartışmada çeşitli siyasi mülâhazalar da yer almakla birlikte temel sorun ABD'nin kimliğiyle ilgili görünüyor. Amerikan kimliği İslam'ı da ülkedeki meşru kimliklerden birisi olarak kendine katacak mı? Yoksa İslam'ı ve Müslümanları toplum dışına iterek, bu kesimlerin ABD toplumu ve devletindeki etkisi engellenmeye mi çalışılacak? (Yılmaz, 2010)

4.

BÖLÜM

SOSYAL KURUMLAR ve DİN

A- Sosyal Kurumlara Genel Bakış

Gündelik dilde, "çocuk esirgeme kurumu" örneğinde olduğu gibi, çeşitli dernek ve örgütleri adlandırmak için kurum sözcüğünü kullanmaktayız. Ancak, sosyolojik açıdan kurum daha farklı bir anlama işaret etmektedir.(Güçlü, 2011: 1)

Genel olarak kurum (müessese-instution), çoğunluğun benzer şekilde ortaya koyduğu davranış örüntüleridir; düzenlenmiş kurallar ve ilişkiler bütünü, standardize edilmiş sosyal ilişkiler sistemidir.

İşlevleri açısından sosyal kurumu şöyle tanımlayabiliriz: Toplumun temel faaliyetlerinin düzenlenmesi, temel değerlerinin korunması ve toplumsal ihtiyaçlarının (düzen, inanç ve üreme gibi) karşılanması için insanlar tarafından oluşturulmuş, düzenli ve teşkilatlı sosyal yapılardır.

T. Parsons gibi fonksiyonalistlere göre, toplum içerisinde çok önemli işlevleri bulunan sosyal kurumlar olmadan hiçbir toplum varlığını sürdüremez. Her toplum temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bu kurumlara ihtiyaç duyar. Çatışma kuramcıları ise sosyal kurumların, seçkinlerin kontrolünde olduğunu; kendi imtiyaz ve çıkarları için bu kurumları kullandığını ileri sürmüşlerdir.

Kurumlar, sosyal hayatın içinden fışkıran ve sürekliliği olan en belirgin toplumsal yapı unsurlarıdır. Fonksiyonalistlere göre, top-

2- Örf ve Adetler
3- Düşünce ve inançlar } kuvvet alır.
4- Talimat, tüzük ve yönetmelikler

lumsal düzeni sağlayan ve toplumun temel ihtiyaçlarını karşılayan kurumlar genelde şunlardır:

- **Aile-Akrabalık Kurumu:** Evlilik, çoğalma, çocukları sosyalleştirme fonksiyonlarını karşılar.
- **Siyasal Kurumlar:** Güç ve iktidarın kullanımını düzenler. En temel görevi, iç ve dış tehlikelere karşı önlem alarak toplumsal düzeni korumak, asayişi temin etmektir.
- **Ekonomik Kurum:** Mal ve hizmetlerin üretim ve dağılımını sağlar. Yiyecek, içecek, barınma gibi temel ihtiyaçları karşılar.
- **Dinî Kurum:** Din ve inançlarla ilgili faaliyetleri düzenlerler
- **Eğitim Kurumu:** Eğitim ile ilgili düzenlemeleri yapar.

Bazı sosyologlar, din, eğitim ve sanatı **kültürel kurumlar** adıyla tek başlık altında gösterirler.

Günümüzde **sağlık ve tıp** da önemli bir kurum olma niteliğini elde etmiştir. Özellikle modern toplumlarda insan sağlığını desteklemek için tıbbi sistemler oluşturulmuştur. Tıp, *hastalıklarla savaşmaya ve sağlığı geliştirmeye odaklanan* bir sosyal kurumdur. İnsalık tarihinin uzunca bir döneminde, sağlık bakımı bireylerin ve ailelerinin sorumluluğundaydı. Fakat toplumlar üretmeye ve insanlar uzmanlaşmaya başladıkça, bir sosyal kurum olarak tıp yükselmeye başladı. Bugün halâ tarım toplum üyeleri sağlığı iyileştirmede geleneksel sağlık pratisyenlerine başvurmaktadır. (Macionis, 2012: 552)

Kurum kavramı dar ve geniş anlamda ele alınabilir. Örneğin ilköğretim, lise ve üniversite dar anlamda kurumdur. Ama bunların hepsi geniş anlamda eğitim kurumunu oluşturur.

Toplumsal kurumların temel özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

İlk olarak, tüm kurumlar dört kaynaktan kuvvet alır: Kanunlar, örf ve âdetler, düşünce ve inançlar; talimat, tüzük ve yönetmelikler. Herhangi bir kurum, bazen sadece bir tanesinden, bazen de birden fazla kaynaktan yararlanmış olabilir.

İkincisi, toplumsal kurumlar, değer yüklüdürler ve bu yüzden değişmeye karşı dirençlidirler. Çok uzun süredir devam eden geleneğe sahip oldukları için, kurumlara yönelik bir saldırı ya da eleştiri o toplumdaki üyelerin tepkilerine yol açar. Sözgelimi, din kurumunun alt bir kurumu olarak "kurban" geleneği zorunlu bir

ibadet olmamasına karşın, İslami toplumsal hafızada güçlü bir kurum olarak yerini almıştır. Dolayısıyla kurbanı değersizleştirici her türlü söylem, aşırı derecede toplumsal tepki görebilir. Geleneksel bir toplumda dinî alanın dışında olmasına karşın kurumsallaşmış bir gelenek de aynı konumdadır ve ona yönelik olumsuz girişimler de tepki çekebilir. Aynı şekilde Orta Asya Türkmenlerinde "kalın" denilen başlık âdeti, "Türkmen'in büyük deptesturudur (göreneği)"; dinî bir gerekçeyle de olsa bu âdetin eleştirilmesine geleneksel Türkmen toplumu iyi gözle bakmaz.

Üçüncüsü kurumlar, *sosyo-kültürel yapının* temel unsurları olarak birbirleriyle yoğun bir ilişki ve etkileşim içerisindedirler. Sözgelimi aile, din ve bir ölçüde eğitim kurumları kişilerin siyasal yönelimlerini bir dereceye kadar da olsa, belirlerler; hatta birer siyasal sosyalizasyon odağı olarak iş görürler.(Erkilet, 2015: 37)

Dördüncüsü, her şeye karşın kurumların birbirlerinin amaçlarıyla çatışmayacak tarzda ve belli bir *uyum* içinde faaliyet göstermeleri beklenir. Biyolojide işlev kavramı neyi ifade ederse, sosyolojide de kurum kavramı onu anlatır. Bir canlı organizmanın, farklı organlarının birbirleriyle uyum içinde işlevlerini yapmaları halinde ancak yaşamını sürdürebilmesi gibi, toplum da kendisini oluşturan çeşitli kurumların birbiriyle uyum içinde olmaları sayesinde varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürebilir. (Topçuoğlu, 1984: 2/42)

Bir kurumun ortaya koyduğu norm diğer kurumlarca benimsenmez ve kurumlar arasında belirgin zihniyet farklılıkları ortaya çıkması durumunda, *anomi* ve *toplumsal düzensizlikler* başlar. Sözgelimi, politik bir sistem olarak demokrasinin benimsendiği bir ülkede diğer kurumlar demokrasinin yanlışlığını savunuyorlar ve desteklemiyorlarsa kurumlar arası çatışmalar başlar ve toplumsal düzen bozulur. (Özkalp, 19)

Nihayet tüm katı görünümlerine ve değişmeye karşı dirençli olmalarına karşın hiçbir kurum, başlangıçtaki gibi aynen kalamaz, zamanla yapısal değişikliklere maruz kalabilir.

Din başlangıcından beri insan ilişkilerini belirli formlarda şekillendiren muhtemelen **"mihver (başat)"** bir kurum olarak her zaman diğer kurumların ayrılmaz bir parçası olarak faaliyette bulunmuştur.

B- İktisat Kurumu ve Din

İktisat, kıt kaynaklarla sonsuz insan ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için malların üretim ve dağılımını inceleyen bir bilim olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımla uyumlu olarak standart iktisat düşüncesinin temelini "*rasyonel ekonomik birey*" insan anlayışı oluşturuyor. İnsan rasyoneldir; her zaman elindeki kaynakları en iyi şekilde kullanarak kişisel çıkarlarını maksimize etmeye çalışır.

> Modern fayda kuramının öncülerinden **W. S. Jevons,** talebin karşılanmasında bir şeyin neden istenip istenmediğine, tüketicinin rasyonel davranıp davranmadığına bakmanın yersiz olduğunu ileri sürer: "Bir nesne birey tarafından isteniyorsa birey için yararlı demektir. Dayanıklı düz bir yün giysi yararlı, süslü bir ipekli gereksiz olabilir. Birçokları elmas bir yüzüğün hiçbir yararı olmadığını, bunun yalnızca bir süs eşyası olduğunu söylerler. Aynı şekilde bir tabanca hem iyilik hem kötülük etmeye yarayabilir ama bizi ilgilendiren onun istenip istenmediği ve eğer isteniyorsa asgari çaba harcanarak elde edilmesidir. Diğer ayrıntılar iktisatçıyı hiç ilgilendirmez." (Irzık, 1998)

Modern iktisat toplumsal fayda yerine bireysel çıkarı öncelerken din, emir ve tavsiyeleriyle insan davranışlarını sınırlandırmakta, tüketime yönelik arzularını frenlemektedir. İslam'da faiz, kumar, israf ve karaborsa yasağı bu bağlamda değerlendirilebilir. Elde edilen yıllık kazançtan 1/40 oranındaki miktarın ihtiyaç sahiplerine dağıtılması ilkesini getiren 'zekât' da insanın iktisadi davranışını standartlaştıran bir nitelik taşımaktadır. Dinin müdahil olamadığı durumlarda toplumsal yapı için son derece tehlikeli dengesiz şişmeler ya da daralmalar başlar; bir taraftan israf almış başını giderken diğer taraftan yiyeceğini çöp konteyirlerinden toplayan ya da açlıktan ölenler görülebilir.

Her insan, maddi ve manevi çok çeşitli *ihtiyaçları* olan bir varlıktır ve onları karşılamak için sürekli çaba gösterir. Maddi ve manevi ihtiyaçlar konsepti, insanî varoluşun merkezinde yer alır. İhtiyaçları giderilmemiş, potansiyelleri "*aktüalize*" olmamış insan, tam bir insan değildir. (Irzık) Bu yüzden başlangıçtan beri dünyanın her yerinde insanlar, zaman ve enerjilerinin bir kısmını, geçinmek için bir kaynak oluşturmaya ayırırlar.

Geçinme çabasının dışında ayrıca her yerde insanlar *toplumsal* (ihvana, dost, hısım ve akrabaya, özellikle uluslararası ilişkilerde komşu devletlere yardım etmek için), *siyasal* (güvenlik için) ve çoğunlukla da dinî içerikli *törensel* (ayin ve ibadetler için) bir fona yatırım yaparlar. Bunların tamamı zaman ve masraf gerektirir. (Kottak, 371)

Din ve iktisadi hayat arasında bariz bir etkileşim olduğu aşikârdır. Ancak modernleşme kuramı diğer kurumlarda olduğu gibi iktisadi kurumda da dinin etkisini görmezden geldi. Batı'da bir kuşak önce, din ve iktisadi hayat arasındaki ilişkilere yönelik araştırmalar, çoğunlukla kurumsal farklılaşmayı ve sekülerleşmeyi vurgulayan modern toplum görüşü çerçevesinde şekillenmişti. İktisadi davranışa ilişkin araştırmalar dine nadiren dikkat çekiyor; din araştırmaları da iktisadi etkinliklerle nadiren ilgileniyordu.

Modernleşme kuramları dinin, politik ve ekonomik alanlar da dâhil diğer kurumlardan giderek farklılaşacağını ileri sürdü. Bu kuramlar, geniş toplumsal yaşamda davranışların dinî etkilerden tamamen ayrılarak, dinin **"özelleşmekte"** olduğunu savundu. Ancak çağdaş iktisadi sosyoloji ve ilgili alt disiplinlerde, dine ya da dinî bilimlerden elde edilen kavramlara ilgi ve yakınlaşmanın baş göstermiş olduğu aşikârdır. (Wuthnow, 2005: 603/169)

I. İslami Miras

İslâm, toplumsal hayatın gerçeklerini, insanların ihtiyaçlarını dikkate aldığı için, canlı bir şekilde dünyaya egemen olmayı arzu eder. Kur'an, müminin izzetinden, çalışmanın öneminden, en ince ayrıntıya kadar miras hukuku ilkelerinden, Hak yolunda cihaddan, i'lây-ı kelimetullah uğrunda her türlü kuvveti hazırlamaktan, zekât verme ve yardımlaşmanın gerekliliğinden söz eder.[1]

Bütün bunlar çalışıp kazanmadan, dünyaya önem vermeden başarılamayacak hususlardır. Birçok ayette çalışma doğrudan veya dolaylı olarak teşvik edilir; insanlığın seçkin kişileri olan peygamberler sadece manevi bir önder değil aynı zamanda örnek işçiler olarak da gösterilir. (Akpınar, 2008; Ayas, 1994) Sözgelimi, Hz. Nuh, gemi imal etmiş; Davut, zırh yapma sanatında ustalaşmıştı; onun oğlu Süleyman, insanların dışındaki cinler, kuşlar gibi mahlûkatı çalıştı-

---

1 Münafikun 63/8; Tevbe 9/41; Enfal 8/60.

rabilecek bir ilimle mücehhezdi. *Yusuf*, başarılı bir maliyeciydi. *Genç Musa*'nın 8 veya 10 yıl süreyle yanında ücretli işçi olarak çalışmayı kabul ettiği iki genç kız babası *Şuayip*, tarım ve ziraatla iştigal ediyordu. (Kurt, 2010) *Hz. Muhammed*, çocukluğunda yaptığı kısa çobanlık döneminden sonra ilk gençlik dönemlerinden itibaren Mekke'den Suriye ve Şam'a ulaşan ticari yolculukların içinde etkin bir şekilde yer almıştı. Yirmi beş yaşında iken evlendiği *Hz. Hatice* de Mekke'nin önde gelen ticari kervanlarından birine sahipti.

Böylesine bir içerik ve ilk Müslümanların gerçekleştirdikleri iktisadi etkinlikler, Müslümanlar açısından yaşanılan dünyayı anlamlı hale getirmektedir. Bunun bir sonucu olarak temel İslami kaynaklara göz atıldığında, din-iktisat ilişkisine dair zengin bir yazının olduğu fark edilir. Arapça bir sözcük olan 'iktisad'ın etimolojisine bakıldığında, bu ilişkinin kaynağı hakkında bir fikir edinilebilir. **İktisat**, türemiş mastar olarak sözlükte, "israf ve tefritten sakınmak", "aşırılıktan uzak olmak", "dengeli harcamak", "cüsseli veya zayıf değil, vasat olmak" gibi anlamlara gelmektedir; ortak payda dengeli, normal ve vasat olmaktır.

'İktisad'ın türediği üçlü kök yapının (k s d) karşılıkları ise "birine itimat etmek, güvenmek", "adaletle hükmetmek", "yürüyüşünde mutedil ve düzgün olmak"tır. Kök anlamların dinî kavramlarla doğrudan yakınlığı kolaylıkla görülebilir. Zira "kasd"ın Kur'an'daki kullanımlarından biri "orta ve doğru";[2] iktisadın ismi faili "muktesıd" ise "orta yolu izleyen"[3] anlamında kullanılır. Arapçada tasarruf yapan kimseye yine *"muktesıd"*; modern anlamdaki "ekonomist"e ise *"iktisadî"* denir. Hz. Peygamber "iktisadi davranışın Peygamberlikten bir parça" olduğunu ve "iktisat üzere yaşayanın fakir düşmeyeceğini" belirtmiştir. İmam Buhari, ibadet ve amellerde ivedilik, çokluk ve aşırılık yerine, az bile olsa, sürekliliği vurgulayan başlığa "İktisat ve İşte Devamlılık" başlığını vermiştir. Bu kavram sünnette her işte itidal üzere hareket etmeyi ifade etmektedir. Hz. Peygamber, temel ödevlerini ihmal ederek kendilerini sürekli ibadete veren kimseleri hoş karşılamıyor ve onlara "size iktisat gerek" diyordu. (Kurt, 2009) İmam Gazali de itikata dair yazdığı kitabına "el-İktisad fi'l-İtikat" (İtikatte Ölçülü Olmak) adını uygun görmüştü.

---

2 Nahl, 16/9.
3 Lokman, 31/32.

Neredeyse tüm fıkıh kitapları içinde dinle bağlantılı iktisadi konuların yer almasının mantığı şimdi daha iyi anlaşılabilir. Hanefi müçtehitlerinden "İmameyn" (İki İmam) unvanlı **İmam Ebu Yusuf**'un (731/798) vergi hukukunu ele alan *Kitabu'l Haraç* ile **İmam Muhammed eş-Şeybani**'nin (749-805) kazançlara ilişkin *Kitabul'l-Kesb*'i, burada özellikle zikredilmesi gereken müstakil eserlerdir. Kendisinden "züht"le ilgili bir kitap yazması istendiğinde, Muhammed eş-Şeybani'nin; *"alışveriş (büyu') kitabını yazdık ya!"* diye karşılık vermesi anlamlıdır. Soru ile cevap arasında ilişki kurmak hiç de zor değil. O bununla, yapılan işlerin güzel ve faydalı olmasının ölçütünün; kazancın temiz ve helâl yollardan olmasına bağlı olduğunu kastetmişti. (Duran, 2007)

İbn Haldun

İslam dünyası 15. asrın sonlarında din-iktisat ilişkisine dair önemli temalar içeren İbn Haldun'un *Mukaddime*'siyle tanıştı. İbn Haldun, "üretilen mal ve hizmetlerin değerinin, insan emeğinin değerine denk olduğu" görüşünü düşünce tarihinde ilk defa seslendiren kimse olarak tarihe geçti. Son zamanlarda bazı yerli sosyalist ve Marksistler -sosyal olayların oluşumunda ekonomik etkenlere dikkat çektiği ve yaklaşımında diyalektik materyalizmle benzerlikler bulunduğu düşüncesiyle- tarihi maddeciliğin gelişmesi sürecinde onun çok önemli bir yer işgal ettiğini öne sürmektedirler. Marksist çizgide yayın yapan Bilim ve Ütopya (Mart, 1999) dergisi "İslam'ın Marks'ı İbn Haldun" başlığını manşet yapmıştı.

Coğrafya, iklim gibi maddi şartlarla birlikte iktisadi şartların sosyal olaylara olan etkisi, onun teorisinde başat bir yer tutar. Toplumların *bedevi* ve *hadari* şeklinde iki temel kategoriye ayrılması iktisadi şartların bir sonucudur. İktisadi şartların gelişmesiyle birlikte toplum zamanla bedevi karakterden hadari karaktere bürünür. Yine, onun çok önem verdiği asabiyet de bedevilikteki iktisadi ortamın ürünüdür. Asabiyetin kaynağını, bedevilerin ancak zorunlu üretim ve tüketim maddeleriyle varlıklarını sürdürdükleri zor hayat şartları sağlar. Hayat şartlarının çetinliği nispetinde asabiyet bağları güçlenir; kolaylığı nispetinde de gevşer. Hayatın idamesi bedevilikte çetin; hadarilikte kolaydır; hadarileşmiş bir hayat içinde asabiyet tedricen zayıflar ve zamanla yok olur. Toplumların ve tarihin itici gücü olan asabiyet, iktisadi şartlar içinde inkişaf eder veya çürür. (1/146-148)

İktisadi etkenler, üretim ve tüketim biçimleri, kategorik olarak bedevi-hadari tarzında sadece toplumsal yapıyı değil aynı zamanda toplumların *bedensel, zihinsel, dinî* ve *ahlaki* karakterlerini de doğrudan etkilemektedir. (1/870) Çeşitli yiyecek maddelerinden mahrum olarak verimsiz alanlarda yaşayan bedeviler, genellikle verimli ovalarda bolluk içinde yaşayanlara göre daha insicamlı vücutlara ve ahlaka sahip olurlar. "Kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, vücut yapıları daha insicamlı ve daha güzel, ahlakları ifrat ve tefritten daha uzak ve bir şeyi idrak konusunda zihinleri daha keskindir." (1/343)

Aynı şekilde, içinde yaşadıkları zor fiziki ve iktisadi şartların etkisiyle içinde yaşadıkları fiziki ve sosyo-kültürel çevrenin tesiriyle bedeviler, hadarilerden daha dayanıklı ve cesurdurlar. Bunun nedenlerinden *birisi*, hadarilerin kendi güvenliklerini kurumsal yapılara havale etmekten doğan tembellikleridir. Hadariler, nimet ve refah denizine dalmışlar, mallarını ve canlarını savunma işini emniyet güçlerine havale ederek kendilerini kuşatan surların ve kale duvarlarının arkasında gaflet uykusuna dalmışlardır. (1/424) *İkinci* neden, bedevilerin şiddet ve cezaya dayalı eğitsel ve hukuki düzenin etkisine maruz kalmamış olmalarıdır. Hukuki düzenin şiddet ve ceza yöntemiyle ayakta tutulmaya çalışılması durumunda hadarilerin metanet ve mukavemeti tümden yok olur. Şiddet ve baskıyla tatbik edilen eğitim de öğrencilerin metanetinden çok şey eksiltir. (1/427-428)

İbn Haldun, (1/420) 'fıtrat' hadisini göz önünde tutarak, sosyal refahın hazcılığı, tembelliği ve cinsel sapmaları üretmesinden ötürü hadarilere göre bedevilerin hayra daha yakın olduğunu söyler ve bunun sebebini de şöyle açıklar:

> Kişi ilk fıtratı üzerine bulunursa, kendisine gelen şeyleri kabule hazır bir durumda olur, hayır veya şer onun üzerinde yerleşir. Hayır veya şerre ait iki huydan biri hangi ölçüde nefse gelir ve yerleşirse, nefs diğerinden o ölçüde uzaklaşmış olur. … Hadariler, çeşit çeşit haz ve zevklerle, dünyevi şehvet ve arzular içinde bulunmakla, maddi çıkarlara yönelmekle, birçok huy ve şerle nefisleri kirlenmiştir. Ancak sadece zaruri ihtiyaç maddeleriyle geçinen, refah, lüks ve konfor içerisinde yaşamayan bedeviler 'ilk fıtrata' ve 'tabiata' daha yakın olduklarından hadarilere nispetle kötü huylar onlarda daha azdır.

Her iki grup arasında ahlaki yönden görülen bu farklılığın kaynağı, gerçekte ekonomik ve politik koşullardır. Ekonomik koşulların bozuk, ticari hayatın ölçüsüz, üretimin ve tüketimin dengesiz, gelir dağılımın gayri âdil olduğu, kâr getiren ve kazanç temin eden kaynakların âdilâne paylaşılmadığı toplumlarda sağlam bir ahlaki hayatın bulunmasına imkân yoktur. Çünkü iktisadi alandaki bozukluk, ahlaki çöküntüyü doğurur. Aynı şekilde iktisadi alanın doğruluğu ve dürüstlüğü benzer bir ahlaki yapıyı doğurur.

İbn Haldun'un döngüsel teorisine göre, şehirlerde yaşayanlar, belli bir aşamadan sonra bedevilerin bilmedikleri türden lüks tüketim maddelerini kullanmaya başlarlar. Bu durum son haddine ulaştığında, bedensel arzu ve şehvetlerini tatmin etme güdüsü, insanların başlıca hedefleri arasında yer alır ve böylelikle insanlar hem dinî hem de dünyevi olarak istikametlerini yitirirler. Lüks ve refah içerisindeki yaşayışları nedeniyle yöneticilerin yozlaşmasını (inkıraz) İbn Haldun [1/464] ipek böceği analojisiyle açıklar: "İpek böceği önce ağını örer, sonra örgüsünü kemale erdirdiğinde, ördüğü ağın merkezinde ters çevrilip yok olur, gider".

Hadaret ve Refahta İfrat

Bütün bunların sebebi, hadaret ve refahta görülen ifrattır. Bu gibi şeyler, iktisadi hayatı ve umranı ifsat eden etkenlerdir. Şehir halkı, alışkanlık haline getirdiği lüks tüketim maddelerine ulaşmak ve nefsanî arzularını tatmin etmek için şer olan renklere boyanır, olumsuz şekillere bürünürler. Bu yüzden fısk, şer, sahtekârlık, her türlü hile ve kurnazlığa başvurarak ihtiyaçlarını gidermeye çalışırlar. Böyle kimselerin yalana, dolana, kumarbazlığa, adam kandırmaya ve çarpmaya, hırsızlığa, yalan yere yemin etme arsızlığına, tefeciliğe karşı cüretli oldukları ve gözlerini kırpmadan bunları işledikleri görülür. Onlar refahtan gelen arzu ve hazların sonucu olarak her türlü fısk ve ahlaksızlığı icra ederken namusu ve haysiyeti bir tarafa bırakırlar. Böyle hareket ettikçe bahsedilen hususlar onlardan çoğunun âdeti, huyu ve karakteri haline gelir. Artık şehir denizi, kötü ahlaklı rezil ve adi kişilerle çalkanır durur. Şayet bu durum bir şehirde veya millette çoğalır ve yaygınlaşırsa, onun harap olması ve inkıraza uğraması (bozulması) için Allah'tan izin çıkar ve o şehir medeniyeti çöküşe geçerek bir gün daha güçlü asabiye ve ahlaki gayeleri olan işgalciler tarafından ele geçirilir. [2/867]

2. Modern Klasik Miras

Din ve iktisadi hayat arasındaki ilişki, öncelikle Marx ile Weber tarafından vurgulandı. Onların görüşlerini burada kısaca gözden geçirelim.

a) Karl Marx:Üretim İlişkilerinin Yansıması Olarak Din

Marx ve Engels'in görüşüne göre din, bir ideoloji biçimidir; üretim tarzı ve üretim ilişkilerinin şekillendirdiği sosyal altyapı tarafından biçimlendirilmiş ve sosyal üstyapının bir parçasını oluşturan bilinçtir. Nedensel bir açıklamayla din, biçimi ve içeriği iktisadi şartlar kümesi tarafından belirlenen bağımlı bir değişkendir. Kuşkusuz din ve diğer ideoloji biçimlerinin, iktisadi şartların arka planında oynadığı çeşitli roller vardır (örneğin edilgenliği pekiştirmesi ya da çekişmeleri teşvik etmesi). Marx ve Engels, böylelikle, kapitalizm altında tarım toplumundan sanayileşmiş topluma dönüşümün, sosyal bir ayrışmanın eşliğinde gerçekleştiğini savundular. Ayrışma, üretim araçlarına sahip burjuva ile işi yapan fakat kârına burjuva tarafından el konulduğu için, emeğinin ürününden tam olarak yararlanamayan proletarya arasındaydı. "Din, *burjuvazi* ile *proletarya* arasındaki bu bölünmeyi yansıtmaktadır. Burjuva için, din bireyselliğe ve girişimciliğin haklı ödüllerine vurgu yaparak kendi gücüne ve ayrıcalığına meşruiyet sağlamaktadır. Proletarya için, din eşitsizliğin ilahi doğasına ve gelecek hayatın beklenen mükâfatlarına inanç aracılığıyla, maruz kaldıkları baskının gerçek kaynağını maskeleyerek, Marx ve Engels'in ünlü deyişindeki 'halkların afyonu' haline gelmektedir." (Wuthnow)

b) Max Weber: Protestan Ahlakı ve Sekülerleşme

Sosyal tarih alanından hareket eden Weber'in çalışmaları, daha çok, dinî sistemin dinî olmayan alanlara (profan) etkilerini belirlemeyi dener. Din-iktisat ilişkisi açısından iki temel konusu; dinî fikirlerin ekonomik davranışa etkisini araştırmak ve sosyal tabaka ile dini fikirler arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Örtük amacının ise Batı kültürünün kendine özgü özelliklerini tespit etmek ve açıklamak olduğu söylenebilir. O, bunu yaparken, Batı'nın rasyonel görüntüsünü daha iyi ortaya koyabilmek için, olumsuz anlamlar yüklediği Doğu'dan da karşıtlık (contrast) tarzında söz eder.

Diğer dinler daha ziyade mistisizme ya da uhrevi beklentilere dikkat çekiyorken, Weber'in dünyevi asketizm olarak isimlendirdiği Protestanlık ve diğer inanç formları, rasyonel iktisadi davranışa yol açmıştı.

Weber sadece dinin sosyo-ekonomik yapıya değil, sosyo-ekonomik yapının da din üzerinde etkisinin olduğunu belirten *Protestan Ahlakı* teziyle ünlendi. Protestan Ahlakı kavramının, aslında, John Kalvin'in (1509–1574) "İnsanın ödevi, Tanrı'nın ünü için çalışmak ve yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kurmaktır," sözünden mülhem olduğu da belirtilir.

Serüvenci, sömürgeci kapitalizm ile çağdaş endüstriyel kapitalizm arasında ayrım yapan Weber çağdaş endüstriyel kapitalizmi bir değer olarak kabul eder. Onun bir ideal tip olarak kullandığı **"kapitalist ruh"** kavramı, şunları içerir:

- Sıkı çalışma,
- İsraf ve lüksten kaçınma,
- Ekonomik kaynakların dikkatli kullanımı,
- Kazancı sadece mesleki başarının değil, kişisel erdemin de göstergesi olarak görme.

Weber Protestan (özellikle Kalvinist) ahlakı ile kapitalist düşünce arasında bir ilişki tespit ederek Kalvinist Protestan ahlakının kapitalizmi ortaya çıkışındaki etkilerinden söz eder. Aslında Weber kapitalizmin oluşumunda tek faktör olarak Protestan ahlakını zikretmiş değildir. Onun bu tezle yapmaya çalıştığı şey, kapitalizmin oluşumunda rol alan aktörlerin zihniyet dünyaları ile belli sosyal olgular arasında karşılıklı bir etkileşimin, bir gönül yakınlığının *(elective affinity)* olduğunu söylemekten ibaretti.

Protestan öğretinin özüne göre, insanlar çalışmayı ibadet bilmeli, zamanı boşa geçirmekten ve dünyevi zevklere dalmaktan sakınmalı ve Tanrı'nın egemenliğini artırmak için çaba göstermelidirler. Zenginlikler birikmeli, fakat zevk ve doyum yerine, Tanrı'nın egemenliğini kanıtlayıcı bir doğrultuda, diğer insanların çıkarı ve mutluluğu için kullanılmalıdır. Weber açısından bu tür inançlar, bir ekonomik anlayış ve tutumu belirlemekte, sermaye birikimi, yatırım ve girişim gibi kapitalizme özgü davranışları açıklamaktadır.

Kutsal Meslek

Kapitalizmin hareket noktası, mesleğini düşünme, "irrasyonel olarak kendini mesleğine adama"dır. Meslek anlayışının kaynağında ise dinî tasarım olduğu açıktır; çalışma, Tanrı tarafından verilen temel bir dinî görev, bir '*meslek*' (vocation) ya da '*çağrı*' (İng. calling, Alm. beruf) olarak algılanır. Böylesine anlamlı bir görev ve meslek aracılığıyla Tanrı yüceltilir, bireyin ruhu koruma altına alınır. Bunun inkârı ilahi bir yaptırıma ve ebedi bir kınamaya yol açar.(Weber, 1985: 89) Sözcüğün Arapça ve Türkçedeki kullanımı da benzer bir anlama sahiptir. 'Meslek' ile aynı kökten gelen 'sülûk' mastarı ya da 'seyr-i sülûk' deyimi 'erdemli bir yola ya da tasavvufa girme' anlamında bütünüyle mistik bir kavramdır.(Ülgener, 1981: 42)

İlk Protestanlara göre meslek uğraşısı Tanrı'nın verdiği bir ödev, daha doğrusu tek ödevdir. İlk dönemlerde Protestan konsilinin münzevi tarikatları yasaklaması, büyük ihtimalle, dünyevi çalışmanın bireye Tanrı'nın emri olarak kabul edilmesindendir.

Esasen Protestanların çalışmaya gösterdikleri ilginin temelinde, Kalvinist *kader (alın yazısı-predestination)* anlayışından kaynaklanan daha derin anlamlar yatmaktadır. Bu inanç, kişinin nihai kaderinin doğmadan önce *seçilmiş* (kurtuluşa ermiş) veya *lânetlenmiş* olarak belirlenmesidir. Kişinin nasıl davrandığı fark etmez; onun kaderi kararlaştırılmıştır ve değiştirilemez. Kalvinistler, bunlardan hangisinde yer aldıklarını bilememe tedirginliğini yaşamalarından ötürü, ister istemez seçilenler arasında olduklarını gösteren işaretleri araştıracaklardır. Bunun gibi bir belirsizlikle yüzleşen Püritenler sıkı çalışma, hizmet, vakar ve ahlaki disiplinin Tanrı'ya itaat etme yolları ve bu tarz davranışlar sayesinde elde edilen maddi başarının da Tanrı'nın kendilerine bahşettiği lütfu keremi olduğuna inandılar.(Wuthnow)

Dolayısıyla, kader açmazının çözümü, kuşkuların giderilmesi amacıyla, 'yoğun dünyevi faaliyetler' alanına yönelik Tanrı'nın 'çağrısı'na icabet etmekti. Bütün inananlar metotlu, disiplinli ve çileci (asketik) bir yaşantıya yönelmeliydiler. Zira disiplinli bir çalışma, başarı ve yüksek performans, Tanrı'nın inayetinin ve O'nun tarafından seçilmişliğin bir göstergesidir. Püriten[4] açısından za-

[4] Puritanizm, "temizlenme" anlamına gelen Latince kökenli bir kavramdır. XVI. yüzyılda İngiliz Protestanlar arasında çıkan dini bir hareketin ismidir.

manı boşa harcamak, günahların ilki ve en büyüğüdür, çünkü boşa geçen her saat Tanrı'nın takdirini kazanmak için çalışma süresinden bir kayıptır. Ancak zenginliğin başlı başına bir amaç haline gelmesi günah olarak görülür; zira zevke ve bedensel ayartmalara yöneltecektir. Tanrı'nın inayetiyle ve sıkı çalışarak zengin olanlar, onu sorumluluk içinde kullanmakla yükümlüdürler. (Turner, 2010: 247)

Kapitalist ruhun gelişmesinin belirleyicisi, Kalvinizm, puritanizm ve kısmen pietizm[5] olarak şekillenmiş olan asketik Protestanlıktır. Weber'de **asketizm** (riyazet-zühd ahlakı), dünyada başarılı olabilmek için zevk ve sefadan vazgeçip başa gelen her türlü sıkıntıya katlanma, dünya uğruna çile çekme ahlakıdır. Bu dünyevi çileciliktir (worldly ascetism). Böylelikle uhrevi çilecilik (other worldly ascetism) manastır hücrelerinden meslek hayatına taşınmakta ve dünyevi ahlaka egemen olmaktadır. İnanmış bir Kalvinist ve Püriten, devamlı çalışmayı Tanrı'nın emri ve dinî arınmışlığın vasıtası olarak benimsemesi sebebiyle kapitalist ruhun taşıyıcısı olmuştur.

Nitekim dünyevi başarıya ulaşan kapitalist ruh, gelişmesini tamamladıktan sonra bu dinî dayanağından vazgeçmiş; *demir kafese* (iron cage) dönüşen bürokratik ve seküler bir dünyaya adım atılmıştır. Modern dünyada dinsel çileciliğin ruhu kafesten kaçmıştır. Şimdi maddi temellere dayanan muzaffer kapitalizmin, başlangıçta manivela işlevi gören dinsel çileciliğe artık ihtiyacı kalmamış,(Weber,1958:155/124) *dünya büyüsü*nden kurtulmuş (desenchantment) ve toplum sekülerleşmiştir. Büyüden kurtulan kapitalist toplum, Marks'ın 'yabancılaşma' kuramını destekler tarzda, makine gibi anlam, değer ve duygudan yoksun, akılcı prosedürle işleyen kalpsiz ve ruhsuz çarklar haline dönüşmüştür.

Weber, Protestanlığın paradoksal bir şekilde sekülerleşmenin yolunu açtığından ve bu vesileyle kendi ölüm fermanını yazmış olduğundan kuşkusuz haberdardı. Protestanlık büyüyü ortadan kaldırarak, kutsal ile seküler olanın arasını açık bir şekilde ayırarak

---

Dinin ilk ve saf haline dönmesi gerektiğini savunan Püritenler İslam dünyasındaki Selefi düşünceyi ve Vahhabi hareketini çağrıştırmaktadır.(Kirman, 2004: 183)

[5] Genel anlamıyla "duygusal dindarlık" olarak anlaşılan pietizm, XVII. asrın sonlarına doğru Almanya'da Protestanlığa yeni bir ruh vermek amacıyla başlatılan Lutherci bir kilise hareketini ifade eder.

eski kutsal evrenini yıkmış; Ortaçağ insanını büyüsel ve ayinsel elbiselerinden soymuştu. Tanrı'nın haşyet uyandıran yüceliğine vurgu yaparken sema ile yer arasındaki bağı koparmıştı. (Turner, 1974: 206; Berger, 1993: 174) Başlangıçta öyle bir niyet taşımasa da Protestan ahlakı, nihai anlamda, pazarın acımasız güçlerinin önünde değerlerinden soyunmuş homo-economicus'un ortaya çıkmasında ve liberalizmin temel sloganı Adam Smith(1723-1790) tarafından söylenen "*bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler* (laissez faire, laissez passer)" anlayışının pratiğe geçmesinde istem dışı, kazara gerekli zemini sağlamıştı.

Dinî fikirlerin ekonomik davranışı etkilediği görüşü sebebiyle Weber'i, Karl Marks'ın anti tezi olarak görenler olmuştur. Doğrusu, Weber'in yüzyıl başında yaygın Marksist analiz biçimlerini çürütmeye çalıştığı açıktır. Sosyolojisinin dikkat çeken özelliklerinden birisi, çalışmalarında nadiren atıfta bulunduğu Marks'ı ve Marksizm'i çok basitleştirici olduğu ve doğası gereği bilimsel değil, hayalî (ütopik) olduğu için reddetmesidir.

Marks'a Karşı Weber!

Protestan değerleri ile kapitalizmin gelişimi arasındaki bağlantıyı gösterse de Weber, Marks'ın sözünü ettiği maddi faktörlerin önemini yadsımaz. Marksistlerin bütün sosyal değişim dinamiğini ekonomik faktörlere bağlamasına karşılık, kendisinin tam aksine "Protestan Ahlakı" teziyle dine bağladığına dair yersiz bir şöhret kazanmıştır. Weber'in bu bağlamda bütün yaptığı, sosyal eylemin sadece tek bir faktörle anlaşılmayacağını, belli sosyal olayların birçok faktörün etkisiyle ortaya çıktığını ve sosyal olgular arasında karşılıklı etkileşim olduğunu göstermeye çalışmaktan ibarettir.

Bu nedenle Weber'in sosyal olayların oluşumunda sadece dinin etkili olduğunu ileri süren idealist bir sosyolog olarak tanımlanması doğru değildir. Weber dine sadece bir olgu olarak bakmış ve kapitalist sistemde dinin marjinalleşeceğini ya da tamamen ortadan kaybolacağını da ileri sürmekten geri kalmamıştır.

Aydınlanma geleneğinin etkileri Marks kadar onun üzerinde de belirgin bir şekilde görülür. Her ikisi de modern toplumun ortaya çıkışıyla ilgili yapısal faktörler konusunda fikir birliği içindedir. Marks'ın çalışmasında, üretim araçlarını kontrolleri altında tutamadıkları için insanlar *yabancılaşırlarken*, Weber'in çalışmasında, kendilerini güçlü bürokrasilerin yarattığı "demir kafes" içinde bulurlar. Her şeye karşın

> Weber'in, Marks'ı tamamlamaktan ziyade, Marksist düşünceyi genelde reddeden bir özelliği öne çıkar.[Turner, 198]

c) Yeni Yaklaşımlar

Din-iktisat ilişkileri bağlamında yeni görüş, erken dönem görüşünden farklı olarak iktisadi ilişkilerde dinin devam eden varlığını vurgulamaktadır. Din nitel olarak değişir ve değişkenlik gösterebilir; fakat iktisadi davranışı incelerken göz önünde bulundurulması gereken önemli bir güçtür. Din üretim ve tüketim unsurlarıyla birlikte günlük hayatla iç içe geçmiş pratiklerin komplike bir bütünüdür ve dolayısıyla iktisadi boyutları ve olası sonuçları vardır.[Wuthnow, 608/179]

Demir'e göre,[2013: 11] son dönemlerde din ile iktisat arasında beliren yakınlaşmanın üç farklı alanda gerçekleştiği söylenebilir:

Birinci alan, dinî inanç ve tutumların "ekonomik" sonuçlarının incelenmesine yönelik yapılan çalışmalar. Belirli bir dine inanan insanların diğer alanlarındaki davranışlarında olduğu gibi iktisadi alanda da tutum, davranış ve tercihlerinde farklılaşmaların meydana gelmesinin beklenmesi gayet doğaldır.

İkinci alan, *din ekonomisi* (economics of religion) adı altında dinin iktisadi analizini içermektedir. Bu bağlamda bir kısım iktisatçılar, dinlerin inanç öğelerinin ve uygulamalarının yerleşik iktisadi kavramsal çerçeve içinde açıklanabileceğini ileri sürmektedirler. Burada sosyolog Stark ve Finke'in yaptığı gibi, dinî tercih ve uygulamaların iktisat biliminin kavramları ile açıklanması çabası mevcuttur. Dinin *arz-yanlısı* (a supply-side) analizini sunan; dinin *talep* yönünden ziyade arz yönünü vurgulayan ekonomik (pazar) modeli, dinî katılımı çıkarları gözeten *rasyonel tercihlerin* sonucu olarak görmektedir. Bir başka ifadeyle, insanların tıpkı iktisadi davranışta olduğu gibi, rasyonel tercihlerde bulunarak çıkarlarıyla uyumlu bir dini benimsediklerini ileri sürmekte ve dinî davranışı ekonomik kavramlarla izah etmeye çalışmaktadır.

Ancak daha çok postmodern kültür kalıplarıyla uyumlu görünen bu model, dinî bir kavram olan "kurtuluş"u bile ekonomik terimlerle açıklama riskini taşımaktadır. Bunun sonucunda dinî ve kültürel değerlerin içi boşaltılarak "ticari bir mal" olarak "metalaştırılabilir." Zira din, ancak seküler bir toplumda 'ticari mal' olarak değerlendirilebilir.[Bruce, 1996/1999]

Üçüncü alan ise bir öncekinin tersine, iktisadi olanın da dinî bir çerçeve içinde ele alınması temeli dayalı bir *dinî iktisat* (religious economics) oluşturulmasına yönelik çalışmalardır. Özellikle İslam iktisadı bağlamında ortaya çıkan çalışmalar buna örnek gösterilebilir.

Yeni yaklaşımlarda dikkat çeken temalardan biri, kapital sermayeden farklı içerikli olarak sosyal bilimlerde "sermaye" kavramlarının kullanılmaya başlamasıdır. Burada onlara göz atmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

d) Sosyal Bilimlerde Sermaye Kavramı

XX. yüzyılın sonlarına doğru sosyal bilimlerde sosyal, beşeri, simgesel ve psikolojik sermaye gibi sermayeyi insani niteliklerle tanımlayan kavramlar ortaya çıktı. Bunlardan en yaygın olanı "sosyal sermaye" kavramır.

Sosyal sermaye, "insanların ortak amaçları için gruplar ya da organizasyonlar halinde bir arada çalışabilme yeteneği"ni gösterir. Kavram, "bireylerarasındaki ilişki ağı, kural ve güvene bağlı olarak ortak hedeflere yönelebilme" veya "insanların bir grubun üyeleri olmaları nedeniyle çevresindekilere duydukları *güven* ve *dayanışma hissi* sonucu oluşan üretim imkânları" olarak da tanımlanabilir. (Fukuyama, 1999)

Sosyal güvenin, toplumsal bütünlüğe katkısına ilâveten iş başarısını artıracağı açık bir husustur. Sosyologlar, ekonomik refahın sağlanmasını, ağırlıklı olarak sosyal sermayeye ve bir toplumun bireyleri arasındaki güven duygusunun yaygınlığına bağlamaktadırlar. Sosyal sermaye, büyük ölçüde bireylerin birbirlerine olan güvenleri üzerinde şekillenmektedir.

Beşeri sermaye kavramıyla "insanın üretime katkı sağlayan eğitim, beceri, tecrübe ve düzenli çalışabilme gücü" kastediliyor. Bireylerin çalışıp üretimde bulunabilmeleri için hem bilgi, tecrübe bakımından donanımlı, hem de bedenen ve ruhen sağlıklı olmaları gerekir. (Fukuyama, 23) Bu anlamda beşeri sermaye, sosyal sermayenin temelini oluşturur. Zira bireylerin birlikte çalıştıkları insanlarla uyum içerinde çalışabilmeleri için yaptıkları işe yönelik orada bulunan herkesin yeterli bilgi ve beceriyle donanımlı olduğuna güvenmeleri gerekir. Beşeri sermayesi yüksek ancak sosyal sermayesi düşük bireyleri nitelemek için kültürümüzde "okumuş

ama adam olmamış" denir. Üstelik "adam olmamış okumuşların, okumamış adam olmamışlara" göre işlem maliyetleri daha yüksektir.(Demir, 2013: 150)

Pierre Bourdieu (1991: 14) "pazar", "sermaye", "kâr", "gelir" gibi ekonomi dilinden ödünç aldığı kavramlara çalışmalarında sıkça yer vermesiyle bilinen bir sosyologdur. O, bilinen anlamında *"ekonomik sermaye"*nin dışında, "kültürel", "sosyal" ve "simgesel (sembolik)" sermaye olmak üzere farklı kavramlar da kullanmaktadır.

Kültürel sermaye, eğitsel ya da teknik nitelikler olarak, bilgi, dil ve beceri gibi kazanımları; *sosyal sermaye,* bireyin kendi çıkarlarını geliştirmesine izin veren sosyal bağları, ağları ve ilişkileri, grup aidiyetini; *simgesel sermaye ise* fiziksel görünümü, şeref ve onuru ifade eder.

"Psikolojik sermaye" konumuzla bağlantılı diğer bir kavramdır. Beşeri sermayenin "ne biliyorsun?", sosyal sermayenin "kimi biliyorsun?" ve finansal sermayenin "neye sahipsin?" sorularından farklı olarak psikolojik sermaye, temelde "kim olduğun" ve "pozitif gelişim bakımından ne olabileceğin" sorularına karşılık gelen bir kavramdır. Bu psikolojik durum, pozitif duygulanım, öz disiplin, öz saygı, temel öz değerlendirmeler vb. durumlara göre değişen ve farklılaşan bir nitelik taşımaktadır. (Çetin, 2012) Luthans ve arkadaşları (2008, 10) psikolojik sermaye yapısını en iyi açıklayan psikolojik niteliklerin *yeterlilik-dayanıklılık, iyimserlik, umut ve esneklik* olduğunu belirtiyorlar.

Tüm bu kavramların hayata geçirilip operasyonelleşmesinde dinî ve manevi değerlerin çoğunlukla pozitif katkısının olduğu bir gerçektir. Dinin, beşeri sermaye ve sosyal sermaye kavramlarıyla çok yakından ilgisinin olduğu tartışılmazdır.

f) Din ve Sosyal Sermaye

İnançlar, erkek ya da kadının eğitim, bilgi ve becerilerle donanımlı olmaları konusunda farklı işlevler sergileyebilirler. Keza güvenilir olmak kadar, başkalarına güvenmek, güven telkin edecek ya da güveni ortadan kaldıracak davranışlar, suçlar doğrudan dinî kodlarla bağlantılı olabilir.

Sosyo-ekonomik ilişkilerin gelişiminde kritik önemi olan güvenin bulunduğu sosyal sermaye, rasyonel hesaplamalardan ziyade, büyük ölçüde dinsel ve kültürel alışkanlıklardan doğar. Kuş-

kusuz, kültürel unsurlar ekonomistlerin, “rasyonel fayda maksimizasyonu yapan” bireyler olarak belirlediği insan varlığının temel modelinde kullandıkları gibi, her zaman rasyonel bir seçim değildir. Örneğin Hindular’ın ineğe kutsal bir varlık gözüyle bakma inançları, rasyonel bir seçim görünmemektedir. Bu inanç, Hindistan nüfusunun yarısı kadar sayıda ekonomik olarak verimsiz bir inek ordusunun beslenmesine yol açtığı halde Hindular her şeye karşın ineklerin kutsal konumunu sürdürmeye devam etmektedirler. Ancak, kültürlerin çoğunlukla irrasyonaliteyi doğurduğu ileri sürülemez. Alışkanlıklar ve dünyevi olmayan amaçlar doğrultusunda işleyen kültürel gelenekler, her şeye karşın, çoğu defa fayda maksimizasyonu sağlayabilmektedir. (Fukuyama, 43) Weber’in kapitalizmin gelişimiyle ilgili temel önermesi bundan ibaretti. O, yalnızca Tanrı’yı yüceltmek isteyen ve dünyevileşmeyi reddetmeyi kendi başına bir hedef olarak ortaya koyan ilk Püritenler’in dürüstlük ve tutumluluk gibi sermaye birikimin oluşmasında son derece yardımcı olan bazı erdemler geliştirdiklerini söylemektedir.

İslâm kültüründe karşılıklı güvene dayalı akitlerin, şirketleşme türünden iş ortaklıklarının önemli bir ağırlığı bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim, Peygamber Davut’un hakemlik yaptığı bir davayı anlatırken; *“Ancak iman edip salih işler yapanlar müstesna, ortakçıların çoğu, birbirlerinin haklarına tecavüz ederler”*[6] ikazıyla ortakları dürüst davranmaya davet etmektedir. Esasen bu uyarı, ortakçılığın temelinin iman ve salih amel üzerine kurulu olmadıkça şaibeden kurtulamayacağını açıkça belirtmektedir.

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v) de “İki ortak birbirlerine hıyanet etmedikleri sürece, üçüncüsü benim, onlar birbirlerine hıyanet ettikleri takdirde ben aralarından çekilirim”,[7] uyarısıyla iş ortaklığının önemine dikkat çekmiştir. Hadiste başarının yolunun güven ve dürüstlük esaslı organizasyonlarda olduğu vurgulanmaktadır. Kollektif bilinçlerinde yer alan bu kültür kodları sebebiyle Müslüman toplumların sosyal sermaye unsurlarına potansiyel olarak sahip olduğu söylenebilir.

---

6 Sad, 38/24.
7 Ebu Davud, Büyu’, 26.

Mudarebe ve Akitlerin Belgelendirilmesi

İslam hukukunda emek-sermaye ortaklığına dayalı *mudarebe*, büyük ölçüde, güven esasına dayalıdır. Bir finansörün belirli miktardaki sermayesini bir başkasına çalıştırmak üzere vermesi ve elde edilecek kârına belirledikleri şartlara göre ortak olması anlamına gelen mudarebede zarar yalnız sermaye sahibine aittir. İşletmecinin zarar durumunda ise sadece emeği boşa gitmiş olur. Mudarebede güven son derecede önemli olmakla birlikte, bazı şartların ileri sürülmesiyle akdin desteklenmesi de mümkündür.

Ancak, güvene dayalı iş ortaklıkları, katılımcıların haklarını koruyan yasal zeminden yoksun olmamalıdır. Hiçbir zaman güven, yasal düzenlemelerin gereksiz olduğu anlamına gelmez. Resmi sözleşme ve ticari yasaların, sağlıklı bir ekonomik ilişkinin ortaya çıkışı için gerekli ön şartlar olduğuna hiç kimsenin itirazı olamaz. Kuran-ı Kerim de süreli ticari anlaşmaların hem de iki şahit huzurunda mutlaka kayda geçirilmesini ısrarla talep etmektedir.[8] Bu, herhangi bir zafiyet ya da anlaşmazlık durumunda işlemlerin, belgelendirilmesi açısından gereklidir. En gelişmiş güven duygusu ya da ahlaki yükümlülüklerin, bunların yerini alabileceği ileri sürülemez. Ama bu tip yasal kurumlarla birlikte, ekonomik ilişkilerin ek bir koşulu olarak, yüksek düzeyde güvenin varlığı ekonomik etkinliği artırır.

İslam kültüründe teorik olarak "güven" önemli yer tutmakla birlikte bireysel girişimciliğin de zayıf olduğu Türk toplumunun genel sosyal sermaye profili, araştırmalarda geçer not alamamaktadır. Araştırmalar, güven düzeyi açısından Türkiye'nin düşük bir noktada olduğunu gösteriyor. Gündelik hayatta her an burun buruna geldiğimiz güvensizlik örnekleri, toplumun birbirine güvenmediğinin kanıtı. Buna göre toplumun genel çerçevede *"yüksek güvenli"* değil *"düşük güvenli"* (Fukuyama) bir toplum olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal araştırmalar da bu olguyu desteklemektedir. Dünya Değerler Araştırması verilerine göre Türkiye, dünya ülkeleri arasında güven düzeyinin en düşük olduğu ülkelerden biri. 1990'da "çoğu insana güvenirim" diyenlerin oranı %10 düzeyindeydi. 1997'de tekrarlanan aynı araştırmada güven duygusu bu kez %6,5'e gerilemişti. 40 ülkede gerçekleştirilen araştırma, Türkiye'deki güven düzeyini diğer ülkelerle karşılaştırmaya imkân

---

8 Bakara, 2/282.

vermektedir. Dünya Değerler Araştırmasına göre Türkiye, 40 ülke arasında Brezilya'dan sonra insanların birbirine en az güvendiği ülkedir.

İnanç ve din merkezli olmaksızın genellemelere ulaşan Dünya Değerler Araştırmasından farklı, bireylerin dindarlık düzeyleri açısından sosyal güvenin test edileceği bir araştırma hiç kuşkusuz ilginç sonuçlar verecektir. Nitekim Türkdoğan'ın (1998) gerçekleştirdiği bir araştırmada, sosyal sermaye unsurlarının dindarlık eğilimleri ağır basan işçilerde daha gelişmiş olduğu ortaya çıkmıştır. Dindar eğilimli işçiler, tüm modern teknolojik yenilikleri kullanmakla beraber dayanışma, birliktelik, güven duyma gibi sosyal sermaye unsurlarını evrensel değerler olarak kabul etmektedirler.

Güvensizlik: İşlem Maliyeti

İşlemlerin güven esası üzerine değil de güvensizlik üzerine kurulması Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde ciddi bir fon sıkıntısına yol açmaktadır. Gittikçe yaygınlaşan her güven bunalımı, daha çok masraf, kırtasiye, polis gücü, mahkeme salonlarında boşa geçen vakit ve mahkeme harcamaları demektir. Bunlar en sonunda toplumdaki güven duygusunun parçalanmasının topluma yüklediği dolaysız bir vergi haline dönüşmektedir.

Bir işletmede birbirine güvenmeyen insanlar, en nihayetinde kendilerini yalnızca müzakereye, anlaşmaya ve dava etmeye iten bir formel kurallar sistemi altında birbirleriyle işbirliği yapabildikleri bir toplumda bulacaklardır. Toplumdaki güvenin yerini alan bu yasal aygıt, kaçınılmaz bir şekilde "işlem maliyetini" de beraberinde getirecektir.

C- Aile Kurumu ve Din

Dinî açıdan ilk toplum, bir aile birliğiyle kurulmuştur. İlk aile aynı zamanda ilk dinî alanı da oluşturmuştu. Aile ilk kurulduğu andan itibaren, sürekli olarak, bir yandan üyelerinin dinî hayatını etkilerken, diğer yandan da dinin etki alanında kaldı. Uzak Doğu dinlerinden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'e kadar tüm büyük dinler, çocuğun ilk kalıcı tesirlere maruz kaldığı ailenin sağlam temeller üzerine kurulması için düzenleyici ilkeler getirdiler. Tüm dinler, dünyevî konular içerisinde en çok aile ilişkilerinin kutsallığıyla ilgilenmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, hemen hemen tüm dünyada

aileyle ilgili mevzuat muhafazakâr bir karakter taşır. Sözgelimi, Türkiye'de kanunî bir müeyyide olmadığı halde, resmi nikâhla birlikte akdedilen imam nikâhı ile evlenmeler oldukça yaygındır.

İslam kültüründe *"Allah'ın emri Peygamberin kavliyle"* kız istenerek temelleri atılan aile, başlangıcından itibaren dinî motif ve metaforlarla şekillenmiştir. Bir din görevlisinin huzurunda akdedilen nikâhta, evli çiftlerin evliliklerinin, Hz. Âdem-Havva, Hz. Muhammed-Hatice ve Hz. Ali-Fatıma evlilikleri gibi kalp ısınıklığı içerisinde, ülfet ve sevgiyle sürmesi, aralarında geçimsizlik, nefret ve ayrılık olmaması için dua edilir. Nikâhın ayrılmaz parçalarından biri, mehirdir. Sosyal bir güvence olarak erkeğin eşine vermesi gereken maddi bir meblağ olarak mehir, Hz. Muhammed'in tavsiye ettiği önemli bir uygulamadır.

Antropolojik olarak, "eş" sözcüğü, Türk kültüründe dikkat çekici bir anlama sahiptir. Evli çiftlerden her birini ifade eden "eş"in, Türkçede başka dillerde rastlamadığımız bir anlamı daha var: ana karnındaki cenini (fetüs) kuşatan zarın (plesenta) adı. Bebekteki kirli kan eş aracılığıyla anneye, annedeki temiz kan da bebeğe aktarılır. Eş, ana karnında bebeğin dolaşım ve solunum sistemini oluşturur. Dolayısıyla bebeğin doğum öncesinde tüm organ görevlerini üstlenen çok önemli bir dokudur. Bu anlamdaki eş, evli çiftleri nitelemek üzere, Bakara 187'de geçen; *"Onlar sizin için bir giysi, siz de onlar için bir giysisiniz"* ifadesinin bir yorumu gibidir.

Aile Sözcüğünün Çağrışımları

Aileyi tanımlayan kimi kavramlar, bir kültürü yansıtacak tarzda çoğu defa sembolik bir işlev görürler. Mesela İngilizcede ailenin karşılığı olan "*family*" sözcüğü, "female (kadın)" ile "male (erkek)" sözcüğünden türemiş gözükmektedir. Kelime, bir bakıma, kadın ve erkeğin birlikteliği anlamına geliyor. Nişan yüzüğü olarak kullandığımız "alyans", haddi zatında Batı kökenli bir sözcüktür; "*alliance*", Fransızcada "ittifak etmek", "birleşmek" demektir. Alyans bize gelişi güzel, özensiz kültür aktarımlarının yapıldığı Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı'dan geçmiş olmalı. XIX. Yüzyılın sonlarına doğru Osmanlıca edebi eserlere göz gezdirildiğinde bol miktarda "aile" karşılığında "familya" sözcüğünün kullanıldığı hemen fark edilebilir. Arapçada "aile" karşılığında, yine "aile" ve "üsra" kullanılıyor. Her iki kelimenin de anlamları arasında sabırlı olmayı çağrıştıran işaretler bulunmaktadır. Bu durumda aile, üyelerinin zorluklara birlikte göğüs gö-

recekleri ve sıkıntıları sabırla aşabilecekleri bir alanı akla getirmektedir. Bir takım zorlukları çağrıştırsa da evlenme kutsal bir görevdir. Nitekim Türkçedeki "*Ev-bark sahibi olmak*" deyimi evlenmenin kutsallığına işaret etmektedir. 'Bark' Orhun abidelerinde 'mabet' anlamına gelirdi; 'ev' de kutsal bir mabet kabul edildiğinden 'bark' ile birlikte kullanılıyordu. (Gökalp, 1341)

Din, aile kurumuyla o kadar iç içedir ki, evliliğin kuruluşu ve çocukların doğumundan üyelerinden birinin ölümüne kadar gerçekleştirilen toplantıların tamamında dini öğeler bulunur. İslam kültüründe çocuğun dünyaya gelişinde sağ kulağına 'ezan', sol kulağına 'kamet' okunması, daha sonra "*akika*" denilen kurbanla kutlanması bir dinî gelenektir.

Erkek çocukların ergenliğe ulaşmadan önce 'sünnet' edilmeleri, başlangıcı Hz. İbrahim'e uzanan önemli bir gelenektir. Yahudiler ve Müslümanlar çocuklarını sünnet ederken, Hıristiyanlar sünnet yerine dünyaya gelen çocukları "vaftiz" ederler.

Osmanlı'da okula başlayan çocuklar için düzenlenen görkemli "*amin alayları*" veya "*bed'-i besmele*" (besmeleye başlangıç) ve "maşallah" yazılı kuşaklar ya da takke vb. başlıklarla günümüzde de geçerliliğini koruyan "sünnet törenleri" hep renkli dinî motifler eşliğinde gerçekleştirilirdi. Her iki tören de aynı zamanda akraba ve dost dayanışmasını sağlayıcı işleve sahipti.

Mevcut dinler arasında yalnızca İslam dini "kan bağı"na ilâveten "süt bağı"nı bir evlenme yasağı (ensest) kapsamında değerlendirir. Buna göre aynı kan bağına sahip kimseler arasındaki evlilik yasağı tıpa tıp benzeri süt hısımlığı için de geçerlidir. Süt hısımlığının dışında ensest sınırları konusunda kısmen benzerlik söz konusudur. Kuzen evlilikleri Batı toplumlarında onaylanmazken bu, İslam toplumlarında, son dönemlerde azalma eğilimi göstermekle birlikte, görülebilen uygulamalardandır.

Boşanma ve intihar gibi anomik olaylar da dinle işkili olabilmektedir. Katoliklerde Protestanlara göre boşanmaların daha az oluşu dinî kuralların bir sonucudur. (Kehrer, 1996: 86) Katolik inancı boşanmayı yasaklarken, Protestanlık buna bir yasak getirmemiştir. İslam, boşanmayı sınırlı olarak onaylarken, dul kadınlar için 'iddet' adı verilen bir bekleme süresi ihdas etmiştir.

Bekleme Süresi

'İddet' dul bir kadının yeniden evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken belirli bir süredir. Bu boşanma sonucuna ilişkin yalnızca İslam kültürüne özgü bir düzenlemedir. İddet ilkesinin temel amacı, kadının gebelik ihtimali nedeniyle çocuğun babasının tespit etmek; böyle bir ihtimal yoksa bile psikolojik olarak kadının yeni hayatına hazırlanabilmesini sağlamaktır.

Hamile iken dul kalan kadının iddeti doğumla birlikte tamamlanmış olur. Hamile olmayan dulların iddeti ise üç temizlik süresine (aybaşı) karşılıktır. Bu, Regl olmayan, menopoza giren kadınlarda bir önceki ilkenin karşılığı olarak üç aydır. Kocasının ölümüyle dul kalan bir kadının iddeti ise *dört ay on gün*dür.[9] Bu aynı zamanda kocasının ölümünden dolayı kadının beklemesi gereken 'yas' süresidir. Geleneklerin büyük ölçüde yaşatıldığı Türkmenistan'da eşlerini kaybeden kadınlar, yas ve iddeti sembolize etmek üzere, bele kadar uzanan ve soluk kırmızı bir zeminde çizgili bir üst örtüsü kullanma geleneğini günümüzde de çoğunlukla sürdürüyorlar.

Durkheim'ın intihar araştırmasında, Protestanların Katoliklere göre daha fazla intihar etmelerinin nedenleri arasında, onların din ve aile anlayışlarının etkisi bulunmaktadır. Bu teze göre aile bağları zayıf, bireysel bir hayatı tercih eden ve Kutsal Kitab'ı yalnızca bireysel anlayışına göre özgür irdelemeye tabi tuttukları için Protestanlar daha fazla intihar etmektedirler.

Ölüm vaki olduğunda defin törenleri de önemli dinî motifleri içerir. Antropolog B. Malinowski, defin törenlerinin aile ve toplum için sosyal önemine değinmiştir. Bir üyenin ölümü grubu parçalanmakla tehdit eder, dağılma ve kaçma içgüdüsünü uyandırır. Defin töreni grubu ortak sosyal davranışa zorlar ve yeniden bütünleşmeyi sağlar. (Kehrer, 84)

I. Çocukların Dinî Sosyalleşmesinde Ailenin Etkisi

Aile toplumun kalbi, temel yapı taşı olarak biyolojik, dinî, ekonomik, eğitsel, politik, psikolojik işlevleri üstlenmiş temel sosyal kurumlardandır.(Güçlü, 205) En küçük toplumsal kurum olmasına karşın *din, siyaset, ekonomi* ve *eğitim* konusunda ilk yönlendirici kurumdur. Dinî sosyalizasyon ailenin temel işlevlerindendir. Çocukların

---

9 Bakara, 2/234.

sosyo-kültürel kişiliğini etkileyen birincil sosyal çevre grubudur. Sevgi, saygı, itaat, fedakârlık, paylaşma, yardımlaşma gibi değerlerle birlikte din, ailede aynı anda kazanılır.

Erikson'a (1984) göre çocuğun, ailede -özellikle annenin ilgisi ölçüsünde- edindiği temel güven ya da güvensizlik izlenimleri, onun Allah'a karşı duyduğu güven duygusunu da etkilemektedir. Bu tecrübeyi yaşamayan çocuk, Allah sevgisini hissetmekte ve dolayısıyla dinî inanca sahip olmakta güçlük çekecektir. (Uysal, 2006)

Yapılan araştırmalarda çocuk ve gençlerin aileden edindikleri davranış özellikleri arasında "dürüstlük, geleneğe saygı ve dine bağlılık" ilk sırada gelen özellikler arasındadır. Onların dinî sosyalleşmesinde ve belli bir dinî yönelim geliştirmesinde anne-babanın dinî tutum ve davranışları bir model oluşturmaktadır. (Sherkat, 2006)

Aile kurumu, çocukların dinî inanç, pratik ve bağlılıklarını sosyalleştirme yoluyla etkilemektedir. Anne-baba aynı dine mensup oldukları takdirde, kendi dindarlıklarını ve dinî kabullerini çocuklarına çoğunlukla aktarabilmektedir. Muhafazakâr aileler, kendi mezhebi eğilim ve inançları çerçevesinde çocuklarını sosyalleştirmekteler. Keza, anne-babaya yakın olma duygusu, dinden dönme olasılığını da zayıflatmaktadır. Anne-baba, çocukların *genellikle*; eşlerden biri de diğerinin *bazen* din tercihini etkilemektedir. Bunların dinî tercihler üzerindeki etkileri *sempati* kavramıyla açıklanmaktadır; insanlar, dinî cemaatlere sevdiklerini mutlu etmek amacıyla da katılabilirler. (Sherkat)

Ailenin (dini merkeze almayı, dinî katılım ve bağlılığı içeren) dindarlığı, çocukların sadece dinî sosyalleşmelerini değil, genel sosyalitelerini de etkilemektedir. ABD'de yapılan bir araştırmada, dindar aile çocuklarının *sosyal kabul* ölçümünde daha yüksek puan almaya eğilimli oldukları; makbul olmayan davranışlar konusunda sosyal bakımdan daha kabul edilebilir bir tavır ortaya koydukları tespit edilmiştir. (Argyle, 1992)

2. Aile Hayatıyla İlgili Tarihsel Değişimler ve Din

Dinî davranışın aile hayatının muhtelif dönüm noktalarıyla ilgili boyutları bulunmaktadır. Birçok araştırmada, evlilik öncesi cinsel ilişki, çocuk doğurma, aile büyüklüğü ve boşanma gibi bireyin tecrübe ettiği tarihsel değişimlerin, insan hayatında dindarlığın

çeşitli boyutlarıyla bağlantıları incelenmiştir.

Düzenli bir aile hayatının dinî davranışlar üzerinde olumlu tesirlere yol açtığı gözlenmiştir. Aile kurma, çocuk yetiştirme ve hayatın doğal akışı içinde yaşanan cinsellik, boşanma gibi bir takım olaylar arasındaki ilişki dinselliği etkilemektedir. Genellikle, boşanma ve ayrı yaşama, dinî faaliyetleri azalttığı halde evlilik ve çocuk yetiştirme, dine yönelimi artırmaktadır.

Çiftlerin dine düşkünlüğü evlilikteki mutluluk ve uyumu artırırken, çatışma, aile işi şiddet ve ayrılma riskini azaltmaktadır. Aynı inançtan olan çiftler farklı inançlı çiftlere göre daha mutlu ve evlilikleri boşanma ile sonuçlanma olasılığı daha düşüktür. Eşler arasındaki teolojik mesafenin derecesi, evlilikteki mutsuzluk ve çatışma ile yakından ilişkilidir. "Eşlerden birinin fundamentalist ya da cemaatçi olduğu farklı inanç evlilikleri, en yüksek uyumsuzluk ve ayrılma riskine sahiptir. (Sherkat)

Aileyle ilgili konular içerisinde doğurganlık ve din ilişkisi de önemli bir ağırlığa sahiptir. Birçok surveyde, dinî inanca sahip olma ile doğurganlık arasında ilişki bulunmuştur. Din ve aile değerleri arasındaki bağlantı nedeniyle dindar kadınların, Müslümanların, Roma Katoliklerinin ve Mormonların daha çok sayıda çocuğa sahip olabilecekleri beklenir. Kadınların artan eğitim düzeyleri ve ekonomik gelişme nedeniyle XX. yüzyılın sonlarına doğru doğurganlık hızla düşüşe geçti. Yine de kiliseye üyeliklerini sürdüren kadınlar, kiliseyle bağlantısı olmayanlara göre daha fazla çocuğa sahipler. Katoliklerin Protestanlardan daha fazla çocuklu oluşu gelenekselleşmiş bir bulgudur. Ancak Amerika Birleşik Devletlerinde bazen uyumun sağlandığı (Argyle, 1997) ve hatta Katoliklerde doğurganlığın daha az olduğu örnekler görüldü. İnançsızlar, en düşük doğurganlık oranlarına ve en az çocuk sahibi olma eğilimine sahip olduğu halde Mormonlar, büyük dinî gruplar içinde en yüksek doğurganlık oranına sahiptirler. (Sherkat)

3. Cinsel Sapmalar ve Din

ABD ve İngiltere'de yapılan diğer bazı araştırmalarda, kiliseye devamla evlilik öncesi cinsel ilişki kurmada ya da arayışında negatif ilişki saptanmıştır. Kinsey'in surveylerinde homoseksüellik kiliseye devam edenlerde nispeten daha az sıklıktaydı; oran özellikle Yahudilerde daha düşük ve Katoliklerde, özellikle de dinî pratiği

olmayan Katoliklerde daha yüksekti. (Argyle, 1975)

Davranış sınırlarının tam belirlenemediği durumlarda aile hayatı kaotik bir hale dönüşebilir; cinsel sapkınlıklar ortaya çıkabilir. Batı'da gittikçe yayılma eğilimi gösteren Doğu toplumlarında da zaman zaman gündeme gelen ensest, aile içi sapkınlıklardandır. Kız ve erkek çocuklarını etkileyen aile içi cinsel tacizler, Batılı araştırmalarda "gizli bir dilek halinde olmaksızın tüm toplumsal sınıflara yayılan, birçok ailede yaşanan bir gerçeklik olarak anlaşılmaya başlandı." Araştırmalar on sekiz yaşın altındaki tüm çocukların % 5'inin ebeveynlerinden (üvey ebeveynler dâhil) biri tarafından tecavüze uğradığını gösteriyor. Ebeveynlerin dışındaki diğer aile üyeleri hesaba katılırsa cinsel taciz oranı daha da yükselir. Bu olayların çoğu, erkekler tarafından gerçekleştirilir; ama bu tümüyle erkeklere özgü bir suç değildir. "Oğlan çocuklar neredeyse kızlar kadar sık ensestin kurbanı oluyorlar; baba-oğul ensesti en sık karşılaşılan tür, ama oğlan çocukların anneler tarafından tecavüze uğramaları da seyrek rastlanan bir durum değil". (Giddens, 2010: 101)

Enseste yola açan birçok faktör ileri sürülebilir. Zararlı ebeveynlerin ve ailedeki diğer yetişkinlerin aşırı derecede alkolik olmaları bir faktör olabilir. Ensest, dinî, ahlaki ve toplumsal değerlerini yitirmiş, cinsel davranışlarına standart getirememiş aile ve toplum dışı tutulması gereken şahısların neden olduğu bir sapkınlıktır. Olayın artış eğilimi göstermesinde, artan boşanmalar sonucunda çocukların güvenli olmayan üvey ebeveyn ve kardeşlerle birlikte aile yuvasını paylaşmak zorunda kalmalarının etkisi olabilir.

Aile içi ensest, geleneksel toplumlarda da görülebilecek bir suçtur. Ancak bazı geleneksel Orta Asya toplumlarında bunun farklı bir türüne daha rastlanmaktadır. Söz konusu toplumlarda genç bir gelinin kendisini yakarak intihar etmesi, kayınpederinin cinsel tacizine maruz kaldığının işaretidir. Halen varlığını nadiren de olsa sürdüren bu fenomen, muhtemelen, bir protesto girişiminden ziyade genç kadının tamir edilemez olarak düşündüğü onuru nedeniyle bütünüyle hayattan kopma davranışıdır.

4. Cinselliğe Bakış-Din İlişkisi

Bir toplumda cinselliğin ilkeleri ve sınırları büyük ölçüde o toplumun benimsediği din, örf, gelenekler ve hukuk sistemi tarafından

belirlenir. Tüm topluluklarda ensest ilişkiler yasaklanmıştır.

Üç ilahi din içinde meşru addedilen cinselliğe bile kuşkuyla bakan Hıristiyanlık olmuştur. Bu anlayışın belirmesinde ruhbanlığın katkısı büyüktür. Hıristiyanlıkta "Kutsal bakirelik" kurumunun ortaya çıkışında, ilk günahtan Havva'yı sorumlu tutma inancının etkisi olabilir. Asli günah sebebiyle kadına güvensizliği telkin eden düşünce, İsa'yı babasız dünyaya getiren Meryem'in idealize edilmesiyle böyle bir kurum ihdas edilmiş olabilir.

Böylelikle dünyaya zorunlu katlanma eğiliminin ve ona yabancı olma tutumunun bir sonucu olarak bazı mezheplerde zamanla meşru evliliklere karşı bir tavır ortaya çıkmıştır. Tarihsel Hıristiyanlık, normal evlilikleri bile ancak dünyaya çocuk getirmek amacıyla meşru kabul ettiği halde, Katoliklikteki ruhbanlığın dışında, gündelik hayatta cinselliğin katı kurallara bağlı olmadığı bilinmektedir.

Bununla birlikte, Hıristiyanlar içerisinde ibadetlerini ifa eden, inançlı, dine değer veren ve cemaatçi bağlılıklarını sürdüren genç kadın ve erkeklerin diğerlerine nazaran evlilik öncesi cinsel faaliyetleri daha düşüktür. Zuckerman'ın [(2006: 170)] zikrettiğine göre cinsellikle ilgili geniş çaplı bir araştırmada, dine bağlı olanlar, sadece *heteroseksüel* evliliğin sınırları dâhilindeki cinsel ilişkiyi onaylarken, dinsiz Amerikalıların seksi düşünme olasılıklarının, sapkın cinsel davranışlarının Hıristiyanlarınkinden daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. On yıllarca süren araştırmanın bulgularından inançlı ve aktif Hıristiyanların, cinsel açıdan, dinsizlerden daha az müsamahakâr olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Cinsel müsamahakârlığın, evlilik dışı seksin ya da eşcinsel ilişkilerin kabul görmesinin kişilerin dinî yetişme tarzıyla ve dinî kimlikleriyle ya da bunların yokluğuyla doğrudan bağlantılı olma ihtimali çok yüksektir.

Batı kültüründe evlilik öncesi bakireliğin bir değer ifade etmesi şöyle dursun, küçümsenen, istenmeyen bir şey olduğuna dair yaygın bir kanı vardır. Oysa araştırmalara bakıldığında, bu durumun biraz daha farklı olduğu anlaşılıyor. ABD'de yapılan bir araştırmada 1980'lerde Protestanların yoğun faaliyetleri sayesinde, ergen beyaz kadınlar arasında bakire kalmayı tercih edenlerin oranında bir artış görülmüştür. [(Sherkat)]

Rubin'in bulguları, II. Dünya Savaşından önce ABD'li kızların çoğu evlilik öncesi cinsel davranışlarını sınırlayarak bakire kaldığı halde, erkeklerin böyle bir sınırlama içinde olmadığını gösteriyor.

Amerikan Cinsellik Anlayışında Değişim
Lillian Rubin Amerika'da 1989'da 18-48 yaşları arasındaki bin kadar heteroseksüelin cinsel tarihlerini inceledi. Bunu yaparken son yirmi-otuz yılda kadın-erkek ilişkilerinde insanı hayrete düşürücü boyutlarda bir değişim olduğunu ortaya koyan kanıtlar elde etti: Kırk yaşın üzerindekilerin ilk cinsel deneyimleri, daha genç grupların aktardıklarıyla çarpıcı bir tezat oluşturuyordu. Yazar Rubin yaşlı kuşağın bir mensubu olarak raporuna kendi tanıklığıyla başlıyor. Rubin, II. Dünya Savaşı sırasında evlendiğinde "zamanın bütün kurallarına uyan" bakire bir kızmış. Cinsel maceralara açık sınırlar çizme konusunda yalnız değilmiş, arkadaşlarıyla ortak davranış kodlarını paylaşıyormuş. Müstakbel kocasının da cinsel "doğrular ve yanlışlar" anlayışı Rubinin'kine uyuyormuş. Rubin, *'evlilikten önce kızların çoğunlukla bakire olması her iki cins tarafından da önemsenen bir şeydi'* diyor. Bunu önemseyen çok az sayıdaki kızlar, kendilerinden "yararlanmaya" çalışan erkekler ve diğer kızlar tarafından kötüleniyordu. Kızların olumlu toplumsal şöhretleri kendilerini kontrol etmeye dayanıyorken erkeklerinki ise elde ettikleri cinsel zaferlere bağlıydı. Erkelerin çoğu bu zaferleri *"o sürtüklerden biriyle çıkarak"* elde edebiliyordu. (Giddens, 15)

Türkiye'de üniversiteli gençler arasında, bekâreti bir değer değil aksine safsata olarak gören eğilimin düşük olduğu görülmüştür. Bozkurt'un(2000; 75) Uludağ Üniversitesi öğrencilerine yönelttiği, *Kızların evlenmeden önce bekâretlerini korumaları, gereksiz eski moda bir laftır,* iddiasını öğrencilerin çoğunluğu (%54,6) reddederken, bir kısmı (% 30) bunu onaylamaktadır. Konuya Fakülteler temelinde bakıldığında, İlahiyat Fakültesinin tüm öğrencileri bu görüşe karşı olduklarını ifade ederken, bekâretin gereksizliğine karşı olma konusunda onları sırasıyla Tıp (% 61,54), İİBF (49,48) ve Mühendislik Fakültesi öğrencileri izlemektedir. (İlahiyat dışındaki) öğrencilerin ekonomik düzeyleri yükseldikçe, bekâreti gereksiz bulanların oranında bir artış söz konusudur. Bunların en düşük gelir grubunda oranı % 14,82 iken bu oran en üst gelir grubunda % 52,94'e çıkmaktadır. Öte taraftan, Abuzer'in (2010: 111) Harran Üniversitesi öğrencilerine uyguladığı ankete katılan öğrencilerin

yaklaşık % 43'ünün flörtü onayladığı görülmüştür. Araştırmada fakülteler arasındaki farklılıklar belirtilmemiştir. Fakat öğrencilerin yaklaşık % 75'inin ailelerinin "dindar" olduğunu belirtmesinden, dindar ailelerden gelen bazı öğrencilerin de flörtü onayladığı anlaşılıyor.

D- Siyaset Kurumu ve Din

Siyasetin Anlamı

Türkiye'de de defalarca seyredilen "Baba" filminin bir sahnesinde Carleoni ile siyasete atılmayı düşünen muhatabı arasında geçen bir konuşmada muhatabının finans alanında kalması için "finans en güçlü silahtır" diye dikkatini çekmek isteyen Carleoni'ye muhatabının verdiği cevap onun anlayacağı dildedir: "Siyaset, tetiği ne zaman çekeceğini bilmektir".

Muhyiddin İbn Arabi de siyaset gerçeğini farklı bir örnekle anlatmıştır. Rivayete göre İskenderiye limanına yanaşan gemiden un boşaltmakta olan hamallara, yüksekçe yerde duran hamalbaşı, "oğlum çuvalı siyasetle tut, evladım çuvalı siyasetle taşı, yavrum çuvalı siyasetle indir, çuvalı siyasetle yerine koy!" gibi emirler vermektedir. Bu sahneyi seyreden İbn Arabi hamalbaşına yaklaşarak "çuvalı siyasetle indirme, siyasetle taşıma, siyasetle yerine koyma"nın ne anlama geldiğini sorar. Hamalbaşının verdiği cevap siyaset olgusunun nasıl hayatın ayrılmaz bir yanı olduğunu göstermektedir: "Çuvalı siyasetle indirmek, çuvalı patlatmamaktır; çuval patladıktan sonra dövünmenin bir faydası yoktur"! (Dursun, 2008)

Siyaseti, yukarıda, iç ve dış tehlikelere karşı önlem alarak toplumsal düzeni korumak, asayişi temin etmek amacıyla güç ve iktidarın kullanımını düzenleyen toplumsal bir kurum olarak tanımlamıştık. Siyaset, kısaca devletin yönetimi demektir. Siyaset kurumunun başat organı olarak 'devlet'in din ile irtibat noktalarının daha iyi anlaşılabilmesi için, ilgili kavramlara ve tarihsel sürece bakmakta fayda mülâhaza etmekteyiz.

I. Otorite, Din ve Meşruiyet

İktidar-Hakikat İlişkisi

Augustinus'a[430] göre, hakikate iktidar gücüyle; eğitimin baskıcı ve disipline edici gücü sayesinde ancak ulaşılabilir. "Eski Ahit'te, Tanrı'nın serkeş seçilmiş kavmini eğitmesi tam da böyle bir disciplina süreciyle olmuştu; ilahi takdirle gelen bir dizi musibet sonucunda kötü eğilimler dizginlenip cezalandırılmıştı." Burada hakiki dinî eğilimleri aşılayan iktidardır; "(imparatorluğun ve kilisenin koyduğu) yasalardan ve diğer yaptırımlardan (cehennem ateşi, ölüm, selamet, itibar) sosyal kurumların (aile, okul, şehir, kilise) ve insan bedeninin disipliner faaliyetlerine (oruç, dua, itaat, günah çıkarma) uzanan bir iktidar. ... Zihin dinsel hakikate kendiliğinden ulaşmıyordu; dinsel hakikati deneyimlemenin koşullarını iktidar yaratıyordu." (Asad, 2015: 49)

Otorite (yetke), İngilizce bir sözcük olan 'author'ın Türkçe karşılığı 'yazar'dır; 'authorize' ise 'yetki vermek, onaylamak' demektir. Yazarlık ya da bir konuda yetkili olmak, bir güce, melekeye (yetenek) işaret eder. 'Meleke, melik, malik, mülk, melek' gibi Arapça sözcüklerin tamamında bir 'güç' anlamı vardır.

Başkalarını itaate zorlayan yetki, kalite ve statüye sahip olma durumuna *otorite* denir. Otorite sahibi bir insan, ötekilerin davranışını denetleyebilecek ya da engelleyebilecek güce sahip demektir. (Newman, 2013: 155)

Dolayısıyla güç, otoritede içkindir. Max Weber, gücü direnişe rağmen kendi iradesini uygulama yeteneği olarak tanımlar. (Weber, 2012: 1/163) Burada sözü edilen güç, fiziksel olmayıp siyasal güç anlamındadır. Buna 'iktidar' gücü de denebilir. İktidar gücü kişilik dışı, hiyerarşik, kural bağımlı, büro merkezli ve kapsayıcıdır. Bir otorite, belirli bir *hiyerarşiye* dayandığı ölçüde meşrudur. Ama otorite meşruluğunu yalnızca hiyerarşik özelliğinden almaz. Otoriteyi meşru kılan, hiyerarşik özelliğiyle birlikte aynı zamanda hitap ettiği kesimlerin *itaatini* de talep ediyor olmasıdır. (Çelebi, 2003: 173)

Peki, insanlar ne zaman ve hangi şartlarda siyasal bir otoritenin varlığını kabul eder ve ona itaat ederler? İnsanların, *gönüllü* bir biçimde otoriteye itaat etmesinin nedeni, onların *çıkarlarıyla;* otoriteye itaat etmeyi kabul ettiklerinde neler kazanabilecekleri ya da kaybedebileceklerine dair bir *kâr-zarar* hesabıyla yakından ilişkilidir.

Weber'e göre insanlar, *sübjektif* (duygusal, etik ya da dinsel) nedenlerle veya çıkar beklentisiyle bir siyasal gücün meşruiyetine itaat ederler.(Weber, 1/142) İnsanların otoriteyle ilişkileri sübjektif olandan soyutlanarak yalnızca çıkar hesaplarına indirgenemez. Onlar kendilerini *güven* içinde hissettiklerinde bir şeye itaat etmeye razı olurlar. Bu nedenle Weber, otoritenin *bir inançlar sistemi* olduğunu söyler. İnsanlar kabul ettikleri, benimsedikleri, adaletine güvendikleri hükümetlerin otoritesine uyarlar.

Âdil uygulamaların sağladığı güven duygusu siyasal meşruluğu belirleyen önemli ölçütlerin başında gelir. Yurttaşların kanun önünde eşitliği, din ve inanç özgürlüğü, eğitimde fırsat eşitliği, hukukun herkese eşit uygulanması, hükümetin karar ve eylemlerinin eleştirebilir ve kamuya açık olması, yurttaşlara hareket özgürlüklerinin sağlanması vb. uygulamalar bunlara örnektir. Güçlü bir otorite, yurttaşların düşüncelerine uygun bir şekilde yaşayabildikleri, onurlu bir hayat sürebildikleri *güvenliği* sağlamakla yükümlüdür. Bu güvenlik, hukuki ve askeri güvenliğin yanı sıra yoksulluk, işsizlik, sağlık, iş piyasasının risklerine ve hayatın diğer risklerine karşı devletin belirli bir sınıra kadar yurttaşlarına sağlayacağı sosyal güvenliği kapsar.(Çelebi, 177) Yurttaşlarının bahsedilen güvenlik taleplerini karşılamayı garanti eden otorite, toplum nezdinde meşruluk kazanır.

Bütün bunları yerine getirmeyen politik gücün sırf katı bir kuvvet, zor kaynağı olarak kullanılması, yönetmede yetersizliğinin işaretidir. İnsanlar "*zora*" bir süre uysalar da bu bıkkınlık verir; otoriteye başkaldırmanın hesaplarını yapmaya başlarlar. Gücün toplumda etkisi, ancak halkın gönülden benimsemesiyle gerçekleşir. Halkın benimsemediği, desteklemediği bir güç kısa zamanda zayıflayarak meşruiyetini kaybeder.

Weber'e göre toplumun kabul edebileceği üç meşru otorite tipi vardır: karizmatik, geleneksel ve yasal.(Weber, 1/335; Turner, 218)

Karizmatik Otorite. Asıl anlamı 'Tanrı vergisi' demek olan karizma (charisma) terimi, ilgili kişinin kutsal güçlerle donatılmış olduğunu ima eder. Bu, olağanüstü niteliklerinin olduğuna inanılan bir kimsenin siyasal düzenine veya görüşlerine mutlak bağlılığa ve güvene dayanan bir otorite türüdür. Peygamberlerin otoritesi, kahramanlığıyla ünlenen komutanın, dinî ya da siyasal liderin otoritesi böyledir. Karizmatik liderlik kriz dönemlerinde, mev-

cut yöntemlerin bir toplumun karşılaştığı problemleri çözmekte yetersiz kaldığı zamanlarda bir devrimci kimliğinde ortaya çıkar. Karizmatik egemenliğin meşruluğunun temelini, liderin sıra dışı nitelikleri ve başarısı oluşturur. Din, karizmatik lidere aynı zamanda bir otorite temeli sağlar. Kitleler karizmatik lidere duydukları güven ölçüsünde onun sözlerini yasa kabul eder ve buna uyarlar.

Temel İslami kaynaklar açısından konuya bakıldığında, yalnızca Peygamberler otoritesini Allah'a dayandırabilir. Allah'tan mesaj alma yetkisine yalnızca Peygamberler sahiptir. Onların dışında dinî ya da siyasi liderin böyle bir yetkisi yoktur. Allah'tan mesaj aldığını ileri sürenlerin düşünceleri başkalarını değil sadece kendilerini bağlar. İster dinî isterse siyasi lider olsun, Peygamberlerin dışında hiçbir kimsenin otoritesini Allah'a dayandırma yetkisi yoktur.

Geleneksel Otorite. Öteden beri gelen geleneksel norm ve değerlere uygun olarak yönetimde bulunanların 'kutsal' olduğu inancı, geleneksel otoritenin meşruluğunu sağlar. Burada otoritenin meşruiyetini sağlayan geleneksel norm ve değerlerdir.

Geleneksel patrimonyal (saltanatçı) bir egemenlik türünde;

- İnsanlar konumlarını geleneklere ve lidere sadakatlerine bağlı olarak elde ederler,
- Kişisel ve resmi ilişkiler iç içe geçmiştir,
- Otoritenin sınırları muğlaktır,
- Görevde uzmanlaşma asgari düzeydedir.

Rasyonel-Hukuki (Yasal) Otorite. Yasal otoriteyle kastedilen, hukuk devletidir. Burada meşruiyetin temelini, uygun tarzda yapılan ve herkese eşit uygulanan yazılı kanunlar oluşturur. Kanunlar yapılırken geleneksel norm ve değerler de dikkate alınır. İnsanlar, liderlerin konumlarını ancak prosedürlere uygun biçimde -seçimle veya atamayla- elde ettiklerinde yönetim hakkına sahip olduğunu düşünürler. Atanarak ya da seçilerek iş başına gelen yöneticiler, kurallara uygun davrandıkları sürece meşrudurlar. Yönetilenler beğenmedikleri yöneticilerin kendilerine değil daha ziyade gerçekte akılcı kurallara yani hukuka itaat etmekle yükümlüdürler. Aynı yükümlülük, çağdaş toplumun tüm kuruluşları, siyasal partileri ve üniversiteleri için de geçerlidir.

Günümüz ileri sanayi ülkelerinde rasyonel-hukuki otorite bir değer ifade ediyorken, gelişmekte olan ülkelerde bazen bu üç otorite tipinin içe içe geçtiği görülür. Weber'e göre modern öncesi toplumlar, geleneksel ve karizmatik otoriteyle yönetilmişlerdir.

Rasyonel-hukuki otorite türünde;

- İnsanlar, konumlarını bilgileri ve deneyimleri aracılığıyla elde ederler,
- İtaat herkese eşit olarak uygulanan kurallara bağlıdır,
- Kişisel ve resmi ilişkiler birbirinden ayrılmıştır,
- Otoritenin sınırları açık ve nettir,
- Görevde uzmanlaşma yüksek düzeydedir.

Rasyonel-hukuki bir sistemde bürokratik memurların, "resmi görevlerini sevgi, kızgınlık gibi duygulardan ve tamamen kişisel, irrasyonel ve duygusal unsurlardan" arındırmaları gerekirken Weber, hiçbir bürokrasinin bu şekilde işlemediğinin bilincindedir. Uygulamada insanlar çoğu kez ideal olanın dışına çıkarak statü ve konumlarını patronaj ilişkiler ağıyla elde ederler, kurallar çoğu kez keyfi bir biçimde uygulanır ve çoğu kez kişisel ve resmi ilişkiler içi içedir.

2. Devlet ve İşlevi

Sosyal bir varlık olarak insan diğer insanlarla, bir arada yaşamak zorundadır. İhtiyaçlar konsepti, birlikte yaşamanın temelidir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılarken, çıkar çatışmaları yaşarlar. Çıkar çatışmaları ve rekabetler ise, bireysel veya ulusal düzeyde her zaman önemli sorunlara yol açabilir. İşte devlet, içerideki çıkar çatışmalarından doğacak hak ihlallerini ve dışarıdan gelecek saldırıları önlemek ve dolayısıyla toplumsal güvenliği, düzen ve huzuru sağlamak amacıyla inşa edilmiş bir yönetim aygıtıdır.

Sınırları belirli bağımsız bir *toprak parçası*, bu toprağı koruyan bir *egemenlik gücü* ve yine bu topraklar üzerinde yaşayan ve otoriteyi meşrulaştıran *halk* (siyasal topluluğun üyeleri) devleti oluşturur.(Çelebi) Buna göre devlet, *belirli bir toprak parçası üzerinde egemen olan, bir yasal sisteme dayanan ve çok sayıda üyeleri bulunan örgütlenmiş bir yönetme aygıtı* olarak tanımlanabilir.

Devlet, polis, parlamento, adalet, bürokrasi, memurlar ve hükümetlerden oluşan devasa bir aygıttır. Hükümet ise devleti en üst düzeyde temsil eden bir yönetim kadrosudur. Devlet, hüküm verme ve hükümranlık niteliğini hükümetler aracılığıyla sürdürür.

Devlet aygıtının başarısı, yönetim kadrosunun toplumsal bir tabana dayanıyor olmasına bağlıdır. Toplumsal taban ve destek ise devletin toplum üzerinde despotça "hâkim" değil, "hâdim" yani "hizmetkâr", "tahakküm" eden değil, "hizmet" eden bir anlayış içerisinde temel görevlerini ifa etmesiyle ancak sağlanabilir. Halkına hizmetkâr olmayan bir devlet, bu defa "hadim" yani "yıkıcı" bir devlet haline gelebilir. İslami terminolojide öngörülen siyaset, bireyin şahsi çıkarına değil, topluma hizmet odaklı olandır. Siyasetçilerin kendi bireysel çıkarlarına odaklanmaları durumunda siyaset kurumu güven kaybına uğrar. Siyasetin güven kaybetmesi, toplumsal düzeninin en önemli dayanaklarından birisinin zayıflaması ve yozlaşması anlamına gelir.

Otorite yukarıda geçtiği üzere, gücü içkindir. Güç nedeniyle otoritenin kötüye kullanımı, otoriter ve despot yönetimleri ortaya çıkarır. Otoriter ve despot yönetimler, "Ben sadece görevimi yaptım" diyen otoriteryen karakterli kimseler aracılığıyla, icraatlarını (Milgram'ın sosyal uyma-itaat deneyinde olduğu gibi) acımasızca uygulamaya koyabilirler.

3. Din-Devlet İlişkisi

Geleneksel bir toplumda dinî değerler ile devlet, iç içe geçmiş bir görünümdeydi. Ancak bu yapı, 1789 Fransız devrimini izleyen laiklik uygulamalarıyla farklı bir biçim kazandı. Batıdaki laikliğin ortaya çıkışında, Hıristiyanlığın bazı ilkelerinin insanlar ve devlet üzerinde bir baskı unsuru olarak belirmesinin etkisi göz ardı edilemez. Dinin, normal insan ilişkileri üzerinde baskı unsuru olması (sözgelimi boşanmayı engellemesi, cinsiyet, din, etnik köken farklılıklarını, temel hak ve özgürlüklerden yararlanamama noktasına getirmesi, cinsiyet, etnik köken ayrımcılığını teşvik etmesi) ya da bireysel iktidar ve çıkar adına araçsallaştırılması gibi etkenlerin laikliğin kaynağını teşkil ettiği söylenebilir. Kuşkusuz laikliğin entelektüel zemininde XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin katkısı önemlidir.

Bununla birlikte devlet aygıtı, aynı zamanda sosyal bir düzenektir. Tüm bürokrasi kadroları, çoğunluk itibariyle türdeş bir kültür içinde sosyalleşen kimseler tarafından oluşturulmaktadır. Dolayısıyla aile ve eğitsel kurumlarda, bir bütün olarak toplum içinde elde edilen dinî değerler, siyasal değerlerin de biçimlendiricisi olmaktadır. İnsanların oy verme davranışına varıncaya kadar dinî eğilimlerin etkili olduğu bilinmektedir. Sosyal kurumlar nezdinde din bu kadar etkili olduğu için onun dolayımında bazen yüksek sesli tartışmalar da ortaya çıkmaktadır. Din, insanlığın başlangıcından itibaren var olan bir kurumdur. Onun olgusal gerçekliği, tüm modern yasalarca kabul edilmiş ve dini düşünce, davranış, ibadet ve eğitim hakkı anayasa maddeleriyle temel hak ve özgürlükler çerçevesinde güvence altına alınmıştır.

a) Evrensel Din ve Devlet

Küçük kabilelerin gittikçe büyüyerek millet haline dönüşmesiyle toplumu iç ve dış saldırılardan korumak, toplumsal birlik ve düzeni sağlamak amacıyla devletler ortaya çıkmıştır. Bu gelişme çoğunlukla dinin yardımıyla sağlanmıştır.

Dinler tarihi disiplini açısından, ilk dinler bir ulusa ait "milli din" olarak ortaya çıkmıştır. İsrail milleti, kabilelerden başlayarak dinin etkisi altında bir ulusun teşekkülünün belirgin örneğidir. İsrail oğullarının peygamberi **Hz. Musa** her ne kadar sonraki dönemlerde evrenselleşme belirtilerine sahip olsa da, başlangıçta sadece dinî bir lider değil aynı zamanda bir ulus önderiydi. Bütün millî-dinî cemaatlerde çoğu defa iç içe geçmiş *karizmatik krallık, tanrısal misyona sahip krallık* (tanrılaşmış krallık) ve teokrasi olmak üzere üç egemenlik türü görülebilmekteydi. (Mensching, 1994: 40)

Tanrısal Misyonu olan Kırallık

Tanrısal misyona sahip krallıkta bir kral, yeryüzünde hem adalet ve ahlak için bir model, hem de adaletin bekçisidir. Hindu destanı *Mahabharata*'da bu durum şöyle açıklanır: "Tanrısal kaynaklı kanun Dharma'ya (kutsal kanun) dayanan krallar, yeryüzünü fethettiler. Prens adaletle saltanat sürer. Kim adalete uymazsa, terk edilecektir. Kral, dünyanın koruyucusudur. Şayet o, Dharma'yı korursa bir tanrı olur. Korumadığı takdirde ise cehenneme gider." (Mahabharata)

Kralın âdil yönetimi, sadece Tanrısal ilkelere bağlılığıyla gerçekleşebi-

lir. Böyle bir kral çoğu defa, tanrıların oğlu ya da Tanrısallaşmış kral olarak yüceltilmiştir. İlk olarak *Helenizm*'de doğan hükümdarın tanrılaşması fikri, antik Babil krallığında; *Büyük İskender* ve halefleriyle batı'da; *Tanrı Horus* olarak belirtilen *Fravun*'la Mısır'da tatbik sahası bulmuştur. Bugün Japonya'da halâ imparator kültü vardır. Tenno (kutsal imparator), günümüzde de güneş tanrısı'nın oğlu olarak kabul edilir. (Mensching, 47)

Milli dinden evrensel dine geçildiğinde, yeni evrensel değerler ortaya çıkmaktadır. Büyük dinî önderler olarak evrensel dinin peygamberleri, yenidünya görüşünü ilân ettiklerinde, yerel otorite ile zorunlu olarak mücadeleye girmektedirler. Üç ilâhi dinin peygamberi yerel otoritelerle başlangıçta ciddi çatışmalar yaşamıştı. **Hz. Musa,** Firavun'un amansız takibatına maruz kalırken, devlet tarafından mahkûm edilen **Hz. İsa,** politik bir davada ölümle cezalandırıldı. Her iki örnek, dinî önderin zahiren bozgunu ve devlet otoritesinin geçici zaferi ile sonuçlanmış gibi gözükse de Yahudi ve Hıristiyan fikrinin zaferi, nihai anlamda engellenememiştir.

İslamiyetin dışında hiçbir yerde devlet, henüz kurulmuş olan evrensel dinin bir ifade ve hayat şekli olmamıştır. Yahudilik ve Hıristiyanlık, Hz. Musa ve İsa'dan çok daha sonraki dönemlerde dinin egemen olduğu bir devlete kavuşabilmişti.

Hz. Muhammed Mekke'de kabilesinin siyasi yapısını, bayramlarını ve geleneklerini tehdit eden düşüncelerini takdim ettiğinde de aynı mücadele kendini göstermişti. O, atalarının mirasına saygı üzerine kurulmuş olan cemaatin temellerini kökünden tehdit eden bir ihtilalci olarak görülmüştü. Otoriter çevreler, sıradan bir insanın sınır tanımadan geleneğe saldırmasına ve dengesiz sosyo-ekonomik yapılanmayı eleştirmesine çok kızmışlar ve işkenceye başlamışlardı. Fakat Hz. Muhammed M.S.622'de yaptığı hicretle, doğduğu şehrin ve kabilesinin dini kanaatlerinden ayrılarak Medine'de yeni bir dünya görüşünün temellerini atmıştı. Dinî ihtilalle otoriter kabile yönetimi arasındaki mücadele, Hz. Peygamber'in kendi devlet otoritesini kurmasıyla sonuçlandı. Hz. Muhammed (s.a.v) 632'de vefat ettiği zaman birleşmiş bir Arap topluluğu ve İslam kanunlarına göre yönetilen bir devlet bırakmıştı.

Ancak daha sonraki dönemlerde fertle devlet arasındaki aynı mücadele, 922'de *"Ene'l-hak"* diyen Hallac-ı Mansur ile Bağdat iktidarı örneğinde olduğu gibi, daha çok mistik tartışmalardan ya da iktidarın dinî ideolojisinin, ulema tarafından benimsenmemesinden dolayı İslam devletinin bünyesinde de meydana gelmişti. İktidar ile ulema arasındaki çatışma çok erken yıllarda başlamıştı. Emeviler ve Abbasiler döneminde tasarlanmış "din devleti" yapısı, belirli bir yoruma göre içerik kazandığı için, farklı kesimler birbirlerini dinî temsil etmemek, dinden çıkmak, hatta dine ihanet etmekle suçlayabilmişlerdi. İslam düşünce tarihinin belki de en akılcı ve liberal olarak vasıflandırılabilecek akımı olan Mutezile mezhebi, devletin resmi din anlayışı statüsünü kazanınca, hoşgörüsüzlüğün ve hatta zulmün kaynağı olmuş, Ahmed b. Hanbel gibi saygın, bir mezhep imamı, farklı düşündüğü için işkenceye tabi tutulmuştu. (Aydın, 2000: 40)

Hıristiyanlığın Devlet Tutumu

Başlangıçtan Protestanlığın ortaya çıkışına kadar Hıristiyanlıkta birbirinden oldukça farklı devlet tutumlarından söz edilebilir. Hz. İsa'nın devletten çok az bahsettiği ve ona genellikle ilgisiz kaldığı bilinmektedir. Onun eskatalojik (uhrevi) konumu, dünya işlerine karşı endişe duymasına engel oluyordu. İlgisizliğin nedeni, bu dünyadaki bütün şeylerin gelecek sonunun beklenmesine ve yeni Tanrısal bir dünyanın kurulmasına bağlı bulunuyordu. İlk Hıristiyanlıkta başlangıçta devlete karşı açıkça bir *ilgisizlik* vardı: "*Vatanımız göklerdedir, oradan da Kurtarıcıyı, Rab İsa Mesihi bekliyoruz.*"[10]

Roma devleti, Hıristiyanları dinî inançlarının zıddı olan birtakım şeyleri yapmaya zorladığı zaman bu ilgisizlik, devleti reddeden keskin bir düşmanlığa dönüştü; Vahiy, devleti bir ejderha şeklinde tasvir ederek onun şeytandan çıktığına imada bulundu.[11] Dünya otoritesinin kötü yankılarından taraftarlarını koruyabilmek için "*Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın (hükümdarın) hakkını Sezar'a verin*" ilkesi getirildi.

---

[10] Filipililere, 3/20.
[11] Vahiy, 12.

Havari Pavlus'da tedbirli bir yakınlaşmaya yönelen farklı bir tutum görülmektedir. Pavlus, krala hürmeti vurgularken kralda Hıristiyan olma şartı aramıyordu. O, her türlü devletin "*Allah'ın hizmetçisi*" olduğu görüşündeydi.[12] Bununla birlikte devlet ile Hıristiyanlığın ayrılığında ısrar ediyordu.

Katolisizm ile birlikte devlete yönelik daha pozitif tutumlar belirmeye başlamıştır. Dünyanın sonunu bekleyiş, ikinci plana geçmiş devletin, Tanrısal bir kurum olarak tanındığı bir yapı elde edildi. Kilise örgütlenmesi içinde devletin, Tanrı'nın hâkimiyetini kurma aracı görüldüğü bir dönem belirdi. Hegelci bir formülasyonla, "*Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü olan devlet*" metafizik bir anlam kazanmaya başladı. Bu durumda devlete itaat, bir Hıristiyan görevi oluyordu. Böylece kilise bir bakıma *süper devlet* haline gelmiş ve ilk zamanların devlet düşmanlığının ve ilgisizliğinin yerine, politik bir aktivite yerleşmişti. Devletle ilişkiler, büyük ölçüde *teokratik* bir şekle bürünmüştü. *Sezaropapizm* denebilecek din ve devletin işbirliği içinde olduğu bir dönem başlamıştı. Katolisizm'in devletin desteğiyle birleşik bir Hıristiyan medeniyetinin temellerini atmayı hedeflediği söylenebilir.

Reform döneminden beri Katolisizm, medeniyet ve devletin bütün alanlarını belirlemek iddiasından asla vazgeçmedi. Modern Almanya'da Katolik bir parti, her zaman merkezi konumdadır. Başlangıçtan beri devlete yönelik bu temel tutumu nedeniyle Katolik kilisesi, kiliseyi devlete eklemleme çabasını halâ sürdürmektedir.

İtalyan Polisi ve İsviçre vatandaşı evlenmemiş gençlerin oluşturduğu muhafız alayı tarafından korunan **Vatikan'**ın ruhani Katolik bir devlet olarak varlığını sürdürmesi ve dünyaya yayılmış tüm Katolik kiliselerin, Vatikan'ın resmi temsilciliğini üstlenmeleri, Katolisizm-devlet birlikteliğinin somut bir örneğidir. Buna ilâveten Vatikan bugün 178 devlet ile diplomatik temsil ilişkisine sahip olarak birçok bölgesel kuruluşlarda temsil edilmektedir.

Kilisenin, "*Hıristiyan Demokratlar*" vb. isimlerle birçok Batı ülkesinde bizzat parti kurduğu(Köktaş, 1997: 68) ya da seçim bölgelerindeki adaylardan kendi taraftarlarını desteklediği herkesin malûmudur. Bütün bunlar, kilisenin etkisini göstermek kadar, kilise liderlerinin

12 Romalılara, 13/1-5.

hem ulusal hem de uluslararası dönüşümleri etkileyebilecek hassas alanları tespit yeteneğini göstermektedir.

Protestanlık'ta devlet negatif olarak değerlendirilmez; din ve kilisenin her birinin hayatın başka yönlerine hitap ettiğine inanılır. Kilisenin görevi, dünyevi hâkimiyeti sağlamak değil Hıristiyanlığı yaymak ve insanları dindarlaştırmaktır. Luther'e göre dünyevi iktidar, Tanrı tarafından kötüleri cezalandırmak, iyileri korumak üzere tesis edildiği için görevini serbestçe yapmasına imkân vermelidir. Otorite ne kadar kötü ve haksız olursa olsun, kurulu otoriteye mukavemet edilmesi saçmadır. Dünyevi cemaatin disiplinini ve düzenini sağlamaya yönelik Tanrısal misyonu tamamlama ve bireyin Hıristiyan hürriyetini sağlaması devletin Hıristiyan karakterini oluşturur. Bunun dışında pozitif Hıristiyan faaliyetlerinde bulunmak, devletin görevi değildir; bireye Hıristiyan olarak yaşama imkânı sunması onun için yeterlidir.

Bunlar Lutherciliğin muhafazakâr bir politik tutuma sahip olduğunu gösterir. Temelde aynı görüşte olmakla birlikte Kalvin, olumsuz hükümetler karşısında devrimci bir politik tutum sergilemiştir.

İslamiyet'in Devlet Tutumu

İlk İslam toplumunda devletin ortaya çıkışı diğer iki ilahi dinden daha farklı bir şekilde gerçekleşmişti. İslam'ın geldiği topraklarda diğer iki dinin aksine, güçlü bir devlet yoktu. İslam, başlangıçta güçlü bir devlete değil de kabile hayatı yaşayan Mekke zenginlerinin entrikalarına karşı koymak zorunda kalmıştı. İslam Peygamberi Hz. Muhammed Medine döneminin daha ilk günlerinden itibaren bir boşluk olduğu için bir devlet yönetimine gereksinim duymuştur. Bunun üzerine Medine site devletinin Peygamber yöneticisi olarak, Medine'nin diğer sakinleri Yahudilerle barış içinde yaşamanın koşullarını belirleyen ünlü *"Medine Vesikası"*nı düzenlemişti. Böylelikle İslam Medine'de kendi kurduğu bir devlet sistemi içerisinde gelişimini sürdürdü. İlk kuruluşun çağrışımları Müslüman zihinlerde tarihsel bir arkaplan olarak muhtemelen hep varlığını sürdürdü. En kötü olasılıkla, Müslümanlar içinde bulundukları devletle çatışmak yerine onunla uzlaşarak ıslah etme yolunu benimsediler.

Kur'an-ı Kerim'de Devlet Kavramı

Kuran'da doğrudan "devlet" kelimesi geçmemekle birlikte çok geniş anlamıyla "siyasi" denebilecek işaretler vardır. İki ayette, *"Allah'a, Peygamber'e ve Müslüman olan ulu'l-emre (devlet yöneticisine) itaat edilmesi"* istenir.[13] "Ulu'l-emre itaat" ve "meşveret (istişare)" gibi terimler, İslami kültürde aynı zamanda siyasî anlamları da olan kavramlar olarak kullanılmıştır. Kur'an'da, mülkün geçiciliğinden ve gerçek mülk sahibinin ancak Allah olduğundan söz edilirken "melik" unvanının Allah için kullanıldığı görülür. Kur'an, evrensel nitelikte gördüğü temel ahlaki değerlerin gerçeklik kazanacağı bir "ahlak düzeni" üzerinde ısrar eder, bir "devlet yapısı" üzerinde değil. (Aydın, 39)

Kur'an'ın bir kez bile kutsal, yüce bir yapı olarak devlete atıfta bulunmaması, İslam'da devletin, kutsal bir öze sahip ideolojik bir kurum olmaktan ziyade toplumun devamının sağlanmasında işlevsel bir araç kabul edildiğinin işaretidir. İslami telâkkide devletin kutsal bir özünün olmadığı açıktır; talep edilenin, temel ahlaki değerler ve sosyal adalet ölçütleri çerçevesinde işleyen bir devlet düzeni olduğu söylenebilir.

Temel İslami kaynaklar, önceki peygamberlerin topluluklarını öncelikle tevhide, Allah'a ibadet etmeye ve kötü ahlaktan uzaklaşmaya davet ettiklerini bildirmektedir. Bu peygamberlerden hiçbirinin devlet kurup başa geçme gibi bir iddiası olmamıştır. Tüm Peygamberler devlete hâkim olma hedefine değil fertleri ve toplumu ıslah etmeye yönelmişlerdi. Zaten Kur'an'da adı geçen peygamberlerden sadece *Hz. Davud* ile *Süleyman* sultan (melik, kral) peygamber, diğerleri topluluklarının önderi olarak gözükmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin öncelikli hedeflerinin siyaset ve devlet düzeni değil, tevhit, ibadet ve ahlak başta olmak üzere *sosyal iyilik* (ıslahat) olduğu açıktır.

b) Teokrasi

Siyasi otorite ile dini otoritenin aynı şahısta toplanmasından oluşan yönetim biçimine teokrasi adı verilir. (Robert, 1998: 18) Teokrasi, manevi bir egemenlik şeklidir; iktidarın "tanrının temsilcisi olarak" ruhban sınıfının eline geçmesidir. Burada kutsalla ilişkili olan ruhban hükümdarlar söz konusudur. İlk teokratik anayasanın gerçekleştiği İsrail'de, Hz. Musa'nın Allah ile yüz yüze konuşarak halkına

[13] Âl-i İmran, 3/32; Nisa, 4/59.

önderlik yapması gibi İsrail milletinin diğer dini şefleri de güya Allah'la doğrudan temasa geçerek hüküm veriyorlardı. (Mensching, 48)

Neredeyse bütün sistemi sözlü mitler üzerine kurulu efsanevi bir şeriat devleti öngören **Yahudilik** gibi, **Hıristiyanlık**ta **kilise** ve **ruhbanların** konumu, tarihsel süreçte teokratik sistemlerin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Kilisenin tarihsel gelişimine bakıldığında bu durum açıkça görülür. İlk asırlardan itibaren görülen ve **Katolik** ortaçağda doruk noktasına ulaşan bir yapılanma oluşmuştu: Bu, devlete göre *kilise üstünlüğünün* gücünü tasdikti. Hıristiyanlığı ve kiliseyi tanıyan devlet, mecburen kilise normlarını ve hayatın manevi hedeflerini de tanımak zorunda kalmış ve kendi yapısını kilise yapısı ile bütünleştirmişti. Çok şiddetli savaşlar pahasına, içinde kilisenin egemen olduğu *Hıristiyan devlet kilisesi* (Kilise güdümlü devlet) ortaya çıkmış ve Batı medeniyeti böylelikle teokratik bir yapı içinde tezahür etmişti.

XIX. yüzyıl Katoliklik ve Protestanlığında, politik liberalizmin etkisiyle karşıt gelişmeler belirmiş ve devletin kilise üzerindeki egemenliği kaybolmaya başlamıştır. Bu durumda devlet, laik karakter sergileyerek kilise ile tam bir ayrılmaya yönelmiştir. Bununla birlikte Anglikan kilisesi ve İskandinav ülkeleri kiliseleri bugün hâlâ devlet kilisesinin bazı özelliklerini muhafaza etmektedirler. (Mensching, 128)

Teokrasi ile ruhban sınıfının egemenliği kastedildiğine göre, **İslamiyet**'in devlet tutumu kolaylıkla teokratik olarak nitelendirilemez. Zira İslamiyet'te, Ortaçağ Hıristiyanlığında ve Tibet Budizm'inde olduğu gibi din adamlarından oluşan ruhban sınıfı bulunmadığı gibi, kiliseye benzer bir yapılanma da yoktur.

Hz. Peygamber'den sonra tüm Müslüman devletlerde siyasi otorite ile dinî otorite, birbirinden ayrı bir erk olarak faaliyetlerini yürütmüştü. Hatta bu ayrılığın bizzat Hz. Peygamber'le birlikte başladığı da söylenebilir. Medine'de ilk devlet kurulduğunda, Peygamber'in iki ayrı statüsü vardı: Peygamberlik (nübüvvet) ve yargıçlık. O, kutsal görevine bağlı olarak "kaza" (yargı) ve yürütme yetkisine de sahipti. Hz. Muhammed'in (s.a.v) yetkili olmasına rağmen, Allah ile doğrudan irtibatlı olduğu risalet görevinin dışındaki tüm dünyevi işlerinde, geniş katılımlı istişare (danışma) kurullarının kararlarına göre hareket ettiği bilinmektedir. (Zeydan, 1977: 13)

Sosyal bilimlerde son yıllarda kullanılmaya başlanan **politik teoloji** kavramıyla, teokrasiden farklı olarak, bir devletin kutsallaştırılması kastediliyor. Gereğinden fazla yüceltilip kutsallaştırıldığında devletin bizatihi kendisi özel bir din haline dönüşebilir ya da tanrılaştırılabilir/putlaştırılabilir. Laik devlet bile esrarengiz bir şekilde kutsal bir yapıya büründürelebilir. Hitler Almanya'sı bunun en güzel örneğidir, nasyonal sosyalizm, o güne kadar hiçbir modern devlette mevcut olmayan devletin Tanrılaşması olayını başlatmıştı.

c) Savaş ve Din

İnsanlık tarihi kadar eski toplumsal bir olgudur savaş. Devletlerin sorun ve çatışmaları çözerken şiddet içeren yöntemlerin tercih edilmesi savaşların çıkmasına yol açmaktadır. Savaş için yola çıkan insanlar, çoğu defa kendilerine ait kutsal kitaplara atıflar yapıp yaptıkları işi meşru göstermek isterler. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet yerine göre savaşı onaylamakla birlikte uygulamada aralarında önemli farklılıklar vardır.

Tevrat'ta vaat edilmiş topraklar uğruna yoğun bir şekilde savaş teşviki yapılmaktadır. Burada tanımlanan Rab, âdeta Yahudi olmayanlardan intikam almaya susamış kızgın bir düşman olarak resmedilir; "..*sizin için cenk eden Rabbiniz*" cümlesine sıkça rastlanır. Tevrat'ın öğretilerinde başkalarının Yahudilerle ilişkisi, sulh döneminde kölelik, savaş döneminde ise kılıçtan geçirme[14] şeklinde formüle edilebilir. (Atalay, 1999: 155; Tremper, 1995: 31) Tarihin belirli dönemlerinde başta İspanya ve Almanya olmak üzere, birçok bölgede toplu katliamlara maruz kaldıkları halde, Filistin'de yaşananlar, Yahudilerin savaş tutumlarının açık göstergesidir.

Hıristiyanlığın ilk üç asra kadar ana ilkesinin barış olduğu söylenebilir. İncil'de geçen şu cümlede de barışa katkı sağlamaktadır: "Göze göz, dişe diş denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. ... düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin".[15]

---

[14] Samuel, 15/3; Tesniye, 20/10.
[15] Matta, 6: 38-40; Luka, 6: 29-30.

Ancak miladi dördüncü asrın başında, savaşa izin verildiği görülür. İncil'in esas öğretisine aykırı olan bu yaklaşım, İslam'ın ortaya çıkışından üç asır sonra başlayacak olan *Haçlı savaşlarının* da dinsel dayanağını oluşturdu.

> **Haçlılar**
>
> XI. ve XIII. yüzyıllar arasında Hıristiyan Avrupa orduları Kutsal Toprakları Müslümanların elinden almak amacıyla Ortadoğu'ya yöneldi. Avrupalılar Birinci Haçlı Seferi'nde Kudüs dâhil olmak üzere geniş bir toprak parçasını ele geçirdi; ancak dokuzuncu seferin sonunda (1272) Müslümanlar bütün Kutsal Toprakları geri almayı başardı. Haçlı Seferleri'nin en ateşli destekçilerinden biri olan Fransa'daki Clairvaux Manastırı'nın başrahibi, "Din uğruna savaşta ölenlere ne mutlu" diye yazıyordu. (Giddens, 2000: 463) Özellikle 1099'da Haçlılar Kudüs'de Musevi ve Müslümanlara korkunç katliamlar yaptılar. Karen Armstrong'a göre, "Kıyaslandığında 11 Eylül'ün çok zayıf kalacağı iki günlük bir katliam sonucunda 40 bin insan öldürüldü ve böylece büyük bir şehir bir morga döndü". Armstrong, devamla, bu olayın, "halen Avrupalı rahipler tarafından İsa'nın çarmıha gerilmesinden beri insanlık adına işlenen en büyük suç olarak lânetlendiğini" belirtir. (Armstrong, 2002; Noth, 1999).

Batı Avrupa'nın kendi içinde de yüz yıl kadar süren mezhep savaşları görüldü. Özellikle Protestanlığın ortaya çıkışını takip eden yüzyıllarda Avrupa devletlerinin savaşsız geçirdikleri yıllar, savaşlı yıllardan daha azdı. 1914'de Avusturya arşidükü öldürüldüğü zaman, bunun ilk defa bir dünya savaşına yol açacağı düşünülemezdi. Birincisinde olduğu gibi İkinci Dünya savaşında da Hıristiyan Batı önemli bir tarafı oluşturmuştu.

İslami kaynaklar, **İslam'**ın öncelikle barış, daha sonra cihat (savaş) dini olduğunu belirtirler. Bir hadislerinde Hz. Muhammed şöyle demişti: "*Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah'tan âfiyet dileyin! Ama onlarla karşılaştığınız zaman sabredin! Bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır*".[16]

Vakıa, Hz. Muhammed toplumuna din özgürlüğü ve hayat hakkı tanımayan düşmanlarıyla savaş da yapmıştı. Çevresi düşmanlarıyla dolu olan bir peygamberin kılıçtan söz etmesi oldukça doğaldır. Bununla birlikte, hiçbir zaman saldırıyı başlatan olma-

---

[16] Buhari, Cihad, 112/156; Müslim, Cihad, 19/20.

mıştı; yaptığı savaşlar, genellikle müdafaa savaşlarıydı. Savaş değil, bir "*rahmet peygamberi*" olması onun öne çıkan ilk özelliğidir. Bu nedenle onu "*kılıç peygamberi*" olarak adlandırmak yerine "*rahmet peygamberi*" olduğunu söylemek daha uygundur.

Kur'an-ı Kerim'in genel muhtevasına bakıldığında savaşın iki gerekçesinin öne çıktığı görülür: Birincisi Müslümanların din hürriyetinin engellenmesi; diğeri, vatanlarında oturmalarına izin verilmemesi, yurtlarını terk etmek zorunda bırakılmaları. Bir diğer ifadeyle, düşmanlar Müslümanların din hürriyeti tanımaz; onların dinine karşı savaş açarlar ve onları yurtlarından çıkarmaya teşebbüs ederlerse, Kur'an'ın "fitne" olarak gördüğü bu olumsuz durumu, olumlu hale çevirinceye kadar savaşmalarına izin verilmiştir.[17]

Gerçekte insanoğlunun psikolojik yapısı itibariyle barışsever eğilimlerinin yanı sıra savaşçı eğilimlere de sahip olduğu bilinen bir husustur. İngiliz toplum kuramcısı **Thomas Hobbes**, barışçıl eğilimleri görmeksizin ünlü "insan insanın kurdudur" mottosuyla insanoğlunun savaşçı eğilimlerle dolu olduğuna vurgu yapar. Batı'da insanın savaşçı eğilimlerine dikkat çeken sadece Hobbes değildir. **Darwin**'in *Biyolojik Tekâmül Kuramı* toplumsal çatışmanın kaçınılmazlığını, hatta gelişme için gerekliliğini ileri sürdü. "*Doğal seleksiyon*" diye de bilinen Darwin'in kuramında "*en uyumlu olanın hayatta kalması*" ilkesi temel anlayışı oluşturuyordu; canlı türlerinin tekâmülü sırasında koşullara uyum sağlayamayan, zayıf, organik teçhizatı yetersiz türler ortadan kalkıyor, kuvvetli veya şartlara uymayı becerebilenler hayatta kalıyorlardı. Bütün bu çatışmalar, yeteneksizlerin elenmesi ve yaşama koşullarına en iyi uymuş olanların baki kalmasıyla sonuçlanır.

Esasında bu bir yaşama kavgasıdır. Bugün acımasız savaşları başlatan Batılı ülkelerin kullandıkları savaş argümanının bir benzerini Darwin'in birçok takipçisi de kullanmıştır. Onlar "*hayatın savunması*", "*yaşamak için birlikte çalışmak*", "*yaşamak için karşılıklı yardım*", "*sonsuz özgürlük*", "*ebedi adalet*", "*iyilerle kötülerin savaşı*" gibi yüceltmelerle kanlı savaşlara kılıf ve zemin hazırlamaktan geri kalmamışlardır. (Sorokin, 1994: 269)

---

17 Bakara, 2/190, 193; Tevbe, 9/ 36, 123; Enfal, 8/ 39

Keza, diyalektik model olarak da nitelenen **Marx**'ın kuramı, bütünüyle çatışmacı bir anlayışta olup, toplumsal değişmenin temel dinamiğinin sınıflar arasındaki çatışma olduğunu ileri sürer. Batılı ülkeler kadim zamanlardan beri kendi içyapılarında toplumsal sözleşmeyi defalarca akdetmiş olsalar da özellikle Protestanlığın ortaya çıkışını takip eden yüzyıllarda onların savaşsız geçirdikleri yıllar savaşlı yıllardan daha az olmuştur. Weber nasıl Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasında birebir ilişki kuruyor idiyse, P. Sorokin de Protestan ahlaki ile şiddet ruhu arasında yakın ilişki kurmaktadır. Batılıların ötekilere bakışlarında Hobbes'un yukarıdaki sözünün ve çatışmacı zihniyetin, onların bir arketipi halinde varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Savaşın Tahribatı

Batılıların imal ettikleri silahları test etme ve yeni silah pazarları yaratmada savaşlar bir araç işlevine de sahipti. Artık topyekûn bir savaş haline gelen çatışmalar, halk ile birlikte diğer sivil hedefleri de kapsamaktadır. Bunun en belirgin tahribatı bebekler de dâhil insan yaşamı, onuru ve ekonomik-kültürel birikimi üzerinde olmaktadır. Savaşların insan onurunu rencide eden en önemli yönlerinden birisi, cinsel şiddettir. Tecavüzün bir silâha, savaş taktiğine dönüştüğü savaşlar vardır. Günümüz savaşlarının bir diğer önemli sonucu, çevrede yaptığı tahribattır. Dünyada ilk defa Hiroşima ve Nagazaki'de ABD ordusu tarafından kullanılan atom bombası, bütün canlılarla birlikte bitkisel dokuyu da tamamen yok etmişti. Seyreltilmiş uranyum içeren, yani nükleer atık boşaltan silâhlar, savaşın cereyan ettiği ülkede sadece o anda ölenlerin değil, onlarca yıl sonra ölenlerin de sorumluluğunu yüklenmektedir. Savaş yaşamış bölgelere ilişkin araştırmalarda, sakat doğan çocukların çoğaldığı ve kanser oranlarının kat kat arttığı gözlenmektedir.

4. Din-Devlete Dair Bazı Teoriler

Din ve devlete dair teorilerin kaynağı tarih öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. Sözgelimi ilkçağ Yunan düşünürlerinden **Sokrates,** dinî eğilimleri olmasına karşın devletin tanrılarını inkâr ettiği iddiasıyla baldıran zehri içirilerek ölüme mahkûm edilmişti. (M.Ö. 349) O, kentin tanrılarına inanmamak ve yeni tanrılar icat ederek gençliğin ahlakını bozmakla suçlanmıştı. **Platon** (Eflatun) (M.Ö.

427-347). *Devlet* (Politeia) isimli eserinde, gençlerin eğitiminde dinin önemi üzerinde durmuş; *Yasalarında* (Nomoi), dine yer veren bir devlet anayasasının planını çizmişti. Kanunların yalnızca maddî müeyyidelerle değil, belki ondan daha fazla dinî ve manevi müeyyidelerle tutunabileceği düşüncesindeydi. (Platon, 1998: 2/150). Platon'un öğrencisi **Aristoteles,** (M.Ö.384-322) insanın siyaset yapan bir canlı olduğunu "*Anthropos Zoon Politikon*" deyimiyle belirtmişti.

Ateşle Denenmiş Filozof Kral

Platon, kral ya da önderlerin yüce değerlerle donanmış, üstün niteliklere sahip filozof olmasını ister. Liderler gerçekten filozof olmadıkça, aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, bu devletlerin başı dertten kurtulmaz. Devletin başına geçecekler, sevinçli anlarında olsun, acılı günlerinde olsun, daima yurt sevgilerini belli edecekler; her türlü tehlikeler, değişiklikler içinde bu sevgiden şaşmayacaklardır. Bu denemelerde kaybedenler hemen atılacak ve devletin başına yalnız ateşte denenmiş, altın gibi tertemiz kalan gelebilecektir. (Platon, 2001:189)

a) Farabi: Erdemli Şehir

Farabi'nin (870-950) siyaset kuramında evrensel kozmik düzen, ideal devlet ve doğru çalışan bir organizma arasında sıkı bir benzerlik kurulmaktadır. O, mükemmel toplumsal hayatın, evrensel kozmik modelin mikro düzeyde, sağlıklı işleyen bir organizmanın da makro düzeyde bir tür yansıması olduğunu düşünmektedir. Bu analojinin hedefi öyle anlaşılmaktadır ki, siyasal hayatta 'yönetici'nin konumunu belirlemek ve önemini vurgulamaktır. Evrende âmir unsur, *Tanrı*; bedende *kalp*; erdemli toplumda ise *reis*tir (yönetici). Özellikle ilk-başkanın (er-reis el-evvel) erdemli toplumdaki yeri, Tanrı'nın evren karşısındaki konumuna benzer. Tanrı, nasıl bütün var olanların en yetkin ve en etkin olanı ise, erdemli toplumun başkanı da toplumsal alanın en mükemmel varlığıdır. (Aydınlı, 2004: 172)

Bu sebeple yöneticiler erdemler bakımından diğerlerinin hepsinden üstün olmalıdır. Kendisine Allah tarafından bahşedilen peygamberi güce ilave olarak, Platon'un fiolozof-kralı şu vasıflara sahip olmalıdır: Zekâ, kuvvetli hafıza, keskin kavrayış, bilgi aşkı, yeme-içme ve cinsel yaşamda itidal, doğruluk sevgisi, ululuk,

adalet aşkı, sebat ve cesaret; ayrıca fiziki insicam ve güzel konuşma. (Fahri, 97, 102)

Farabi, erdemli toplumda İslamiyet'in eşitlikçi, evrensel dinî nitelikli toplum anlayışını hâkim kılmak istemektedir. Zira gerçek mutluluğa ancak bu toplumda erişilir. O, toplumun yukarıdan aşağıya doğru ıslah edilebileceğini düşündüğü için yönetici sınıfına değer verir. Çünkü bir aydınlar aristokrasisinin yöneteceği erdemli toplum da âlim ve fazilet sahibi kişilerden oluşacaktır. Farabi, hükümdarın Peygamberin izinde ve hikmeti bilen bir kimse olması gerektiğini belirterek, peygamberlik ve dinin toplum hayatındaki önemini vurgulamıştır. Bu toplum ideal bir toplum olmakla birlikte o, bunun gerçekleşebileceğine inanmaktadır.

b) İbn Haldun: Asabiyet

İbn Haldun'un devlet teorisinin merkezinde asabiyet kavramı yer alır. Asabiyet duygusu, sosyal hadiselerin oluşumunda temel etkenlerden biri olarak sosyal bünyenin âdeta çimentosu; onu ayakta tutan bereketli bir enerji kaynağı ve toplumsal birliğin ürettiği ortak bir sinerjidir. Bu enerji kaynağının/sinerjinin varlığıyla *mülk,* yani *devlet* tesis edilirken, dinamizmini kaybederek sönmesi halinde ise mülk de çökmektedir. Asabiyet, devleti kuran, dinin yayılmasını sağlayan ve herhangi bir sosyal hareketi gerçekleştiren temel güdülerdendir. Asabiyenin amacı, bizzat mülktür. Mülke ancak asabiyetle ulaşılabilir.

'Asabe'[18] sözlükte 'baba tarafından olan akrabalar' anlamına gelmektedir. Kelime cahiliye döneminde, bir kimsenin kendi soyundan gelen akrabalarını, daha genel olarak kabile üyeleri arasındaki dayanışmayı sağlayan duygu biçimini ifade eder. Cahiliyedeki asabiye anlayışına göre, kabile üyelerinin birbirlerini haklı

---

[18] 'Aseb', 'asebe', 'usb'; sözlükte, bedendeki sinirler ve bir kavmin eşrafı anlamındadır. 'İsabe', 'usbe'; sargı, (on ile kırk kişi arasındaki) topluluk demektir. 'Asabe' aynı zamanda bir feraiz terimidir.'Taassup', asabiyet gütmeyi, akrabaya ya da bir mazluma yardımda bulunmayı belirtir. Türkçe'de 'mutaassıp', kendi din ve mezhebini tutmada ifrata varmakla birlikte diğerlerininkini küçük gören ve terakkiyi kabul etmeyen kimse demektir. Kur'an'da bu kelimelerden sadece 'usbe' geçer. (Yusuf, 12/14) Kur'an ırkçılığı yasaklamakla birlikte 'sıla-i rahim'in, yani akraba ile ilgilenmenin önemini vurgular. (*Ra'd*, 13/25; *Nisa*, 4/1; *Nahl*, 16/90)

haksız hemen her meselede savunmaları ve zor anlarda birleşip bütünleşmeleri beklenirdi.

İslam öncesi kullanımında tamamen ırkçı bir anlam taşımakla birlikte İbn Haldun, bu kavramın içeriğinin İslam'la birlikte dönüştüğü kanısındadır. Sözcüğün, ilk anlamını şu cahiliye şiirinde bulabiliriz: *"Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et."* Cahiliye asabiyesinde 'kardeş', genellikle soydaş ve kandaş olanı ifade eder. Bir hadis de aynı cümleyle başlamakla birlikte bu kandaşlığı değil, *din kardeşliğini* ifade eder ve zalim kardeşe yardımcı olmaktan ise onun zulmünü engellemeyi kasteder.[19]

İbn Haldun, (1/567) asabiyeyi meşrulaştırmada dinî terminolojiye başvurur:

> Bütünüyle dünya ve dünya halleri, ahiret için bir binek ve vasıtadır. Vasıtadan mahrum olan, maksada ulaşmaktan da mahrum olur. Şârî, insanın (sözgelimi, gadap, şehvet ve mülkiyet gibi) bir fiilini kötüler veya onu yasaklarsa ya da onun terk edilmesini teşvik ederse, onun bundan maksadı, söz konusu fiilin tamamen ihmal edilmesi veya kökünden sökülüp atılması, o fiilin vücuda gelmesine esas teşkil eden doğal duyguların ve güçlerin işe yaramaz hale getirilmesi değildir. Onun maksadı, o fiilleri ve güçleri hak olan hedeflere yöneltmek için son haddine kadar gayret sarf etmektir.

Mukaddime'de asabiyet, *nesep ve sebep asabiyeti* olmak üzere iki şekilde ele alınır. Asabiyet, esas itibariyle soy (nesep) birliğinden kaynaklandığından aynı soydan gelenler arasında organik yakınlık arttıkça asabiyet güçlenir. Buna karşılık bu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça asabiyet de zayıflar.

İbn Haldun,(ts.: 140; 1991: 1/431) asabiyetin kaynağını önce nesepte ve akrabalıkta, yani kandaşlık ve soydaşlıkta görmektedir. Ancak aralarında kan ve soy bağı bulunanlar arasında tam bir dayanışma söz konusu olur. Kişi, imdada koşma ve yardımlaşma gibi sıla-i rahmi gerektiren durumlarda nesebe son derece ihtiyaç duyar. Aynı soydan gelenler birbiri için her çeşit fedakârlığa katlanır, gerektiğinde birbiri uğrunda savaşır ve ölümü göze alırlar. Başa bir belâ geldiği zaman, sıla-i rahmin gereği hısım ve akrabadan yardım istenir. Çünkü kişi bir yakınına saldırıldığı ya da haksızlık ya-

[19] Buhari, Mezalim, 4

pıldığı zaman sanki kendi başına gelmişçesine içinde bir rahatsızlık hisseder ve tabii bir eğilimle o saldırıyı ve haksızlığı önlemeye çalışır. Tabii olan bu bağ, aksiyon ve eyleme yönelik bir potansiyel taşımaktadır.

Teorisinde kan bağı önemli olmakla birlikte, asabiye sadece kan bağına dayanmaz.[20] Soy birliğine dayanan *nesep asabiyeti*nin dışında, herhangi bir soy bağı olmaksızın, (azatlı, kardeşlik, anlaşmalı, devşirme gibi) çeşitli yollarla oluşan ve yine bir topluluk dayanışmasına yol açan *sebep asabiyeti* de vardır. İbn Haldun, bu kelimeyle soy bağlarının güçlü olduğu yerlerde nesep asabiyetini, başka yerlerde ise dinî, duygusal ve ülküsel sebep asabiyetini kastetmektedir. (Fındıkoğlu, 1961: 2/61) Asabiyet, en dar şekli ile kan bağından başlayıp daha sonra genişleyerek manevi bir bağla tüm Müslümanları kucaklayan 'İslam ümmeti' kavramını da içerisinde barındırmaktadır. Nitekim asabiyet, *Mukaddime*'nin ikinci bölümünde bedevilerdeki kan bağı, üçüncü bölümde mülkün temeli, dördüncü bölümde ise şehirlerin sosyal bağı olarak ele alınmaktadır.

İbn Haldun'un(1/236, 431) ırkçı bir teori geliştirdiği görüşü bize göre hatalıdır. O, "*asabiyet sadece nesep birliğinden (akrabalıktan) veya ona tekabül eden bir şeyden meydana gelir*" demek suretiyle ırkçı teorilerden ayrılır. Aynı soydan gelme inancına dayalı asabiyet yanında bir de *sebebi* ya da *itibari* (hükmi, psikolojik) asabiyet vardır ki bu, kan bağına dayanmaksızın oluşan bir asabiyettir. Onun ifadesiyle, "Nesep (soy) vehmi (itibari, manevi, psikolojik, imaginary) bir şeydir ve gerçekliği de yoktur".

ba) Din Asabiye Etkileşimi

İbn Haldun, modern sosyologlardan asırlarca önce toplumsal olaylar arasındaki dinamik yapılı karşılıklı etkileşime dikkat çeker. O, asabiyet-din ilişkisini de tek taraflı ele almayıp, her iki olgunun karşılıklı olarak birbirlerine tesir ettiğini belirtir.

---

[20] Rosenthal, asabiyeti 'group feeling' kavramıyla karşılar. Bunun yanı sıra, 'feeling of solidarity', 'group solidarity', 'communal spirit', 'social cohesion' gibi kavramları kullananlar da görülmektedir.

Asabiyetin Dine Etkisi

Asabiyet, siyasetin yanı sıra dinî alanda da önemli işlevlere sahiptir. Peygamberlik, devlet kurma, dine davet gibi insanlarla ilgili her hususta asabiyete ihtiyaç vardır. Hadis-i şerifte geçtiği üzere, *"Allah (c.c), halkının himayesine sahip bulunmayan hiçbir peygamber göndermemiştir"*. Demek ki peygamberler, kendilerini düşmanlarından koruyacak bir asabiyete sahip olmuşlardır. Mukaddime'nin üçüncü bölümünün altıncı maddesinin, *"Dine Davet Asabiyet Olmaksızın Hayatiyetini Sürdüremez"* başlığıyla başlaması, bu durumun bütün tebliğcileri ihata ettiğini göstermektedir. Peygamberler, kavim ve kabile desteğinden mahrum kaldıkları zaman zor anlar yaşamışlardır. Nitekim Kur'an,[21] Hz. Lût'un kabilesi karşısında böyle bir sıkıntı yaşadığını haber verir. (1/489)

Dinin Asabiyete Etkisi

Dinî önderin toplumsal değişmeyi gerçekleştirebilmesi için güçlü bir asabiyete dayanmak zorunda kalışı gibi, aynı şekilde asabiyet de dinamizmini sürdürebilmesi için dine dayanmak ve din tarafından desteklenmek zorundadır. Mukaddime'de *"dini rengin, (sıbğa-yı din) kan bağı ile birbirlerine bağlı bulunanların arasındaki rekabeti ve hasedi ortadan kaldırarak yönleri sadece Hakk'a çevireceği"*; onları bir ideal ve inanç etrafında bütünleştireceği ifade edilmektedir. Böylelikle bütünleşmeyi sağlayan bir topluluk, büyük hanedanlıkları alt etmeyi başarabilecektir. Çünkü kardeşliği tesis ederek kabileler arasındaki menfaat çatışmaları, kan davaları gibi toplumsal çözülmeye neden olabilecek olumsuz tutum ve davranışları bertaraf etme düşüncesi de dinin amaçları arasındadır.

Cahiliye döneminde bir birlik oluşturamayan Araplar, İslamiyet sayesinde bütünleşerek güçlü devletler kurmayı başarmışlardır. İbn Haldun'a göre (1/486) bir devlet, sayıca kendisine denk veya kuvvet bakımından kendisinden daha güçlü olanlara ancak din sayesinde galip gelebilir. Öte yandan "dinî rengin" değiştiği ve bozulduğu zamanlarda da egemenlik çözülüp gider.

---

[21] Hud, 11/80.

Güç ve Servetin Asabiyeti Yozlaştırması

Abbasilerin tahta geçişinde önemli paya sahip olan Merv doğumlu Ebu Müslim Horasani (718-755), dünyevi ikbal peşinde koşan Emevilerin çöküşünü şöyle açıklamıştı: "Onlar zarar gelmeyeceğinden emin oldukları için dostlarını kendilerinden uzak tuttular, kazanmak ve kendilerine bağlamak için düşmanlarını yakınlaştırdılar. Yakınlaştırılan düşman, dost olmadı, ama uzaklaştırılan dost, düşman oldu. Herkes düşman safında birleşince de yıkılmaları kaçınılmaz oldu."

bb) Devlet Teorisi ve Din

Mukaddime'de 'devlet' kavramı zaman zaman kullanılmakla beraber aynı anlamda 'mülk' daha sıklıkla kullanılır. Her iki kavram da 'güç', 'kudret' belirtir. Mülk kelimesinin kökünden gelen *melek, melik, malik, melike, meleke* gibi kelimeler de güç ve iktidar anlamı içerir.

İbn Haldun, devletin ortaya çıkışını insanlardaki *saldırganlık* duygusuyla açıklar. İnsanlar kendi haklarıyla yetinip başkalarının hak ve hukukunu ihlal etme yeteneğine sahip olmasalardı, böyle bir kuruma ihtiyaç duyulmayabilirdi. Ne var ki, yaratılışı gereği (fıtraten) bencil olan insan, kendi haklarıyla yetinmeyip başkasının hukukunu çiğneyebilecek yapıdadır. Hukuk ihlalleri bireysel olduğu kadar, toplumsal ve ulusal düzlemde de geçerlidir. Bu yüzden o, *"devletsiz umranın olmayacağını"* söyler. Umranın ortaya çıkışı da otoriteye ve dolayısıyla devlete bağlıdır. İnsan, otoriteye gereksinim duyan tek canlıdır; otorite olmazsa anarşi ve düzensizlik hüküm sürer, insandaki saldırganlık güdüleri öne geçer. Otorite ise asabiyeleri sayesinde, güç ve cesaretleri ile onu elde etmeyi başaran topluluklara aittir.

Halk ile Yöneticinin Ayniliği

Devleti temsil eden hükümdar, sahip olduğu üstünlüklere karşılık halka yararlı olması gerekir. Çünkü devletin kurulması, insanların her türlü saldırılardan uzak sulh ve sükûn içinde yaşamaları amacına dayalıdır. Devletin ve hükümdarın varlık sebebi halkın yararına oluşudur. Gerçekte hükümdarlık ve saltanat, uyruğa ait *görece* (izafi) bir vasıf olup aynı topluluktan, aynı kaynaktan gelmeleri hasebiyle sultan ile uyruk arasında manevi bir bağ vardır. Aralarındaki köken birliğinden kaynaklanan bu bağ sebebiyle, uyruk hükümdara, hükümdar uy-

ruğa nispet edilir. Bundan dolayı hükümdar tebaasını koruma, çıkarlarını gözetme, geçimini sağlama ve her sınıfa iyi muamele etme ile yükümlüdür. Hükümdar sert bir siyaset izler, halka kötü davranır, şiddetli cezalar koyarsa halk ona düşman kesilir, devlet düzeni bozulur.

İbn Haldun[1968: 2/118], devletin varlığını sürdürebilmesi için üç farklı siyaset izlenebileceğini ileri sürer: Akli, medeni ve dinî siyaset.

Akli siyaset, insanların akıllarıyla buldukları kanunlara ve bilgiye; *medeni siyaset* filozofların gerçekliği olmayan ideal devlet siyasetine dayanır. Bu, bir yönetici otorite olmaksızın insanların barış ve huzur içinde yaşayabileceği ideal bir düşünceye işaret eder. Bunun gerçekleşebilmesi için toplumdaki her bireyin bilgi ve erdem sahibi olması gerekir ki, pratikte gerçekleşmesi uzak bir ihtimaldir.

Dinî siyaset ise vahye dayanır; devletin peygamber tarafından bildirilmiş Allah'ın buyruklarıyla idare edilmesidir. Bu hem içinde yaşadığımız dünya hem de ahiret için yararlı bir siyasettir. Dinî kurallar, insanların davranışları kadar devletin tutması gereken yolu da gösterir. Dinî siyaset akli ve medeni olanı da bünyesinde barındırdığından diğerlerine ihtiyaç duymaz. Yönetimde dinî siyaset mevcut değilse akli siyaset tercih edilir. İslam dünyası Emeviler'e kadar dinî siyaseti izlemiş, Emevilerle birlikte akli/dünyevi siyasete geçmiştir.[Yıldız, 2010].

'Tavırlar teorisi' (etvaru'd-devle) denilen aşamalı devlet teorisine göre, bir devlet genellikle şu beş aşamadan geçer: *Fetih* (zafer), yönetimde *tekelleşme* (infirad bi'l mecd, istibdat), zirve dönemi olan *rahatlık ve refah, kanaat-barış* (müsaleme) ve sonuncusu *aşırılık, israf* (tebzir, saçıp savurma) ve *çöküş*.

İbn Haldun [1991: 1/499] din, ahlak ve asabiye kavramlarını merkeze alarak devletin aşamalarını değerlendirir. *Fetih döneminde,* otoriteyi kullanmada önceden olduğu gibi, kendisini silâh arkadaşlarından farklı bir konumda görmeyen; 'eşitler arasında birinci' olan ve yönetimi de çoğunluğun onayına dayanan *reis,* ikinci aşama olan *istibdat döneminde* oldukça farklılaşır. Yöneticinin farklılaşmamasını İbn Haldun, psikolojik bir analiz yaparak *teellüh* (ilahlaşma) kavramıyla açıklar. Yönetimde tekelleşmenin başladığı bu dönemde hükümdar, artık topluluğu tek başına yönetmeye

başlar ve eski arkadaşlarının yerine başka milletlerden taraftar ve devşirmeler edinmeye önem verir. Böylelikle, kendisini hiçbir zaman eleştirmeyen, mutlak itaatkâr olan bürokrat ve paralı askerlerin desteğini satın alır. Hükümdarın düçâr olduğu gurur ve kibir, başka birinin yönetime katılmasına ve ortak olmasına engeldir. Bu türden bir psikolojik yönelime giren yönetici, kendisinde âdeta *tanrısal* bir güç vehmetmeye başlar.

*Rahatlık ve refah dönemin*de bedevilerin yaşadığı çetin hayat şartları değişmiş; asabiyetleri gevşemiş; onların yerini lüks ve konforlu bir yaşam tarzı almıştır. Bunu izleyen *Kanaat ve barış dönemin*de hükümdar, bütün komşu devletlerle barış içinde yaşamaya çalışır. Ne var ki toplum, komşu ülkelerden gelen saldırılarla artık kan kaybetmeye başlamıştır. Ve nihayet *aşırılık ve israf dönemin*de asabiyete dayalı sadakat yerini, artık ordu ve bürokrasinin satın alınan desteğine bırakmıştır. Bu iki grubun desteğinin sürmesi için hükümdar vergileri artırmak zorundadır. Artırılan vergi ödeneklerine karşılık bir kesimin yaşadığı konfor ve lüks, fiziksel zafiyet ve kötü huyların yayılmasına yol açar. Böylelikle devlet içten içe çözülmeye başlar.

Ömrü ne kadar uzun olursa olsun her devletin bir kuruluş dönemi vardır. Kuruluşu bilinmeyen hiçbir devlet yoktur. Bu, daha önce böyle bir devletin mevcut olmadığını gösterdiği gibi, onun belirli bir dönemden sonra ortadan kalkacağını da gösterir. Nitekim onun dönemindeki devletlerin hiçbirisi bugün mevcut değildir.

İbn Haldun bir hanedanın gelişim sürecini "Şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürleri bulunduğuna dair" başlıklı bölümde tasvir eder. Bir hanedanın hayat süresi her biri 40'ar yıl olmak üzere normalde üç nesli geçmez.[22]

---

[22] İbn Haldun (507), hanedanlığın doğal ömrü ile insanların doğal hayat süreleri arasında bir benzerlik kurarak, hanedanların yaklaşık 120 yıllık bir ömrünün olduğunu ileri sürer. Bir devlet 120 yılını doldurduğu halde hâlâ varlığını sürdürüyorsa bunun iki nedeni olabilir: Bir devlet, ya kendi egemenliğine son verecek güçlü bir asabiyeye sahip komşu bir devlet olmadığı zamanlarda ya da başka toplumlardan edindiği asker, devşirme gibi yeni güçler ve taze kanlar vasıtasıyla ömrünü uzatabilir.

> *İlk* nesilde zor hayat şartları, asabiye, cesaret, sertlik ve otorite ortaklığı gibi bedevi hayatın özellikleri hâlâ korunmuştur. *İkinci* nesilde insanların konumları, mülkün etkisi altında bedevilikten şehir hayatına, zorlu bir mücadeleden rahatlık ve bolluğa, otoritede ortaklıktan otokrasiye doğru değişmiştir. *Üçüncü* nesil ise –ilk neslin hatırasını yaşatan ikinci neslin aksine- bedevi hayatı sanki hiç yaşamamış gibi tümüyle unutmuştur. Lüks ve bolluk içinde asabiye tümüyle çözülmüştür. (Rosenthal, 1996: 131).

Daha güvenli ve lüks hadari hayat koşullarının aksine, hayatın daha riskli ve geçinme kaynaklarının yetersiz olduğu bedevilerde sosyal dayanışma ruhu oldukça güçlüdür. Bu durumun doğal sonucu olarak, güç değişim dengesini kabilelerin lehine gören İbn Haldun, diyalektik bir mantıkla, çürüyen şehirlerin, onlara adeta taze kan sağlayan kabilelerce ele geçirileceğini ileri sürmektedir.

c) Thomas Hobbes

Thomas Hobbes(1588-1679) ve John Locke(1632-1704) gibi XVII. yüzyıl İngiliz mukavele (sözleşme) kuramcılarına göre, yurttaşlar kendi özgür iradeleriyle devletin zor kullanma gücünü tanıdılar. Aksi durumda "doğa durumu" denen korku ve şiddet yüklü ortam, bireylerarası ilişkileri çok daha ölümcül kılacak ve korkunç bir kaosa yol açacaktı. Bu doğa durumunu aşmanın ve güven içinde yaşamanın yolu da devletin gücüne iradi bir biçimde boyun eğmekten geçmektedir.

Hobbes, insanın doğası hakkında kötümserdir. Teorisinde, *doğal durumda* iken eşit olan insanlar, zaman zaman birbirlerini düşman olarak görürler. Toplum bencil ve özellikle çözülme süreçlerinde birbirine kurt gibi bakan insanlardan kuruludur. Ünlü *Homo homini lupus-İnsan insanın kurdudur* özdeyişi; insanların birbirlerine yönelik güvensizlikleri nedeniyle çatışma içerisinde yaşama eğilimlerine işaret eder. Herkesin kurtbaşlı insana dönüşmesi, istisnai durum olan devlet düzeninin çözülmesi durumunda da gerçekleşir.

Hobbes için toplum, kaotik durumdan kurtulmak amacıyla, bireylerin istekleri doğrultusunda zorunlu olarak doğmuştur. Devlet de toplumsal barışı, yurttaşın huzur ve güvenliğini temin etmek üzere toplumsal bir sözleşmenin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Başlangıçta devlet, bireyler arası bir sözleşmenin ürünü olarak hak ve özgürlükleri korumak için oluşturulduğu halde, zamanla asıl varlık nedenini unutarak kişisel özgürlükleri, yaşama ve mülkiyet haklarını hiçe sayan bir tirana (Leviathan)[23] dönüşmüştür.

İngiliz empirizminin ve liberalizmin önemli ismi **John Locke** ise insan zihninin, doğayı bir ayna gibi yansıtan *tabula rasa* olduğunu belirtir. Tabula rasa, boş bir levhadır ve deneyimler ona şekil vermektedir.

d) J.J. Rousseau

İsviçreli düşünür **J.J. Rousseau** (1712-1778) da bir "doğa durumu" ya da "vahşi insan" varsayımına dayanarak siyasal düşüncesini ortaya koyar. Bu varsayım, bazen *"noble savage-asil vahşi"* kavramıyla da açıklanır. Asil vahşi, uygarlık tarafından "yozlaştırılmamış" olan insanı tanımlayan beylik bir karakterdir. Kavram, medeniyetle birlikte insanın daha saldırgan bir varlık haline dönüştüğünü ima eder.

Rousseau, Hobbes'un aksine, insan doğasına olumlu yaklaşır. Eğitime dair yazdığı *Emile*'in ilk cümlesi şöyle başlar: "Her şey, mevcudatın Yaratıcısı'nın elinden çıkarken iyidir, ancak insanın elinde her şey yozlaşır". Birkaç pasaj sonra da "Zayıf doğduk, güçlenmeye ihtiyacımız var; her şeyden mahrum doğduk, yardıma ihtiyacımız var; mantıksız doğduk, muhakemeye ihtiyacımız var" ifadesiyle fıtrat ya da kişiliğin gelişiminde terbiye ve eğitimin önemine dikkat çekilir. Bu cümleler "doğa durumu"nun karakteri hakkında bize bir fikir veriyor: Her şey yaratılışta müspet ama gelişmeye ihtiyaç duymaktadır.

Rousseau, dinî söylemin de bir doğa durumunu kabul ettiğini ima eder.[24] *Sosyal Mukavele*'deki(1967: 125) varsayımına göre, doğal insan, saldırgan olmayan vahşi özellikler gösterse bile, zamanla başkalarına karşı merhametli olmayı öğrenmiştir. Olumsuz olan, doğal insan değil tarihsel sürecin, gelenek ve göreneğin ona

---

[23] Başlıca eseri, *Leviathan*, aslında Kitab-ı Mukaddes'de geçen deniz canavarının adıdır. Kavram, mutlak güç ve yetkilere sahip egemen devleti simgeler.

[24] "Tanrı'nın ilk insana nur ve emirler ihsan etmesi demek, bu insanın doğa halindeyken tenevvür etmemiş bir halde bulunduğunu kabul etmek demektir." (Nutuk, 1967: 52)

yönelik etkileridir. İnsan zaman tünelinden geçerken sürekli değişime uğramaktadır. Biz bugün tıpkı soğanın her bir tabakasını soyar gibi, tarihsel etkilerden soyutlayarak doğayı tam olarak anlayabiliriz. Doğal insan, zamanla uygarlaşıp sosyalleştiğinde bu merhamet hissi kolayca daha güçlü çıkarcı tutkularca bastırılmıştır. Bilhassa nüfusun çoğalmasıyla birlikte özel mülkiyete geçiş, insanın doğasını da olumsuz etkilemiştir. Bu durumda çözüm, tekrar doğa durumuna dönmek değil, toplum içerisinde yaşamaya devam etmektir.

Toplumsallaşma: Zayıflığın Telâfisi

Doğa durumunda insan toplumsal değildir. Yetenekleri ölçüsünde, istediği her şeyi elde ettiği için başkalarıyla rekabet ya da çatışma içerisinde de değildir. Ancak insan, toplumsal olana doğru evirildikçe yetkinleşmekle birlikte, bir takım olumsuzluklar da kendisini takip eder. Bu yüzden *Emile*'de, "insanı toplumsal kılan onun zayıflığıdır; yüreklerimizi insanlığa götüren ise ortak sefaletlerimizdir. Her bağımlılık bir yetersizlik belirtisidir; eğer hiç birimiz diğerlerine muhtaç olmasaydı, onlarla birleşmeyi kesinlikle düşünmezdi" der. (Ağaoğulları, 2006: 52)

Rousseau'ya göre, toplumsallaşma ve medeni insanın ortaya çıkışı özel mülkiyetle başlamıştır. Mülk edinme isteğinin kaynağı, çoğalan nüfusa paralel olarak artış gösteren çıkarcı tutkulardır. Bunun sonucunda ortaya çıkan suç, cinayet, savaş ve sefalet gibi yaşamı kaosa sürükleyen olumsuzluklar nedeniyle insanlar kaybettikleri ideal yaşamlarını aralarında akdettikleri bir *sosyal mukavele* (social contract) sayesinde güç ve yeteneklerini toplum iradesinde birleştirerek bütünün bölünmez bir parçası haline geldiler ve böylelikle bireylerin özgürlük, eşitlik gibi kişilik hakları sosyal mukavele ile koruma altına alındı. İnsan sosyal mukavele ile sınırsız doğal özgürlüğünü yitirdi ama kendisine birçok nesnel hak sağlayan medeni özgürlüğünü elde etti.

Kısacası, Rousseau, yerleşik hayatın düzene girmesini sağlayan ve insanlar arasında bilinçlice oluşturulan *sosyal mukavele*nin, toplumsal hayat ile işbölümü arasındaki paradoksal bir ilişkinin sonucunda ortaya çıktığını düşünür. Sosyal mukaveleyi gerekli kılan da toplumsal işbölümü ve onun ürünü özel mülkiyetin neden olduğu bağımlılık ve eşitsizlik gibi sorunlardır.

Toplumsal Sorunların Kaynağı Toplumsal İşbölümü

Rousseau (1967: 69), *Nutuk*'ta özel mülkiyeti ve iş bölümünü toplumsal sorunların kaynağı olarak zikreder: "Bir arazinin etrafını ilk olarak çevirip 'burası bana aittir' demeye cesaret eden ve buna inanacak kadar saf insanlar bulan kişi uygar toplumun kurucusu olmuştur. ... Eğer birisi o kazıkları yerinden söküp 'bu sahtekârı dinlemeyin; yeryüzünün ürünlerinin herkesin olduğunu, yeryüzünün hiç kimseye ait olmadığını unutursanız mahvolursunuz' diye haykırsaydı insanlığın karşılaştığı bunca suç, cinayet, savaş, sefalet ve vahşet engellenebilirdi."

Madencilik ile tarımın bulunması (neolitik devrim) ise, insanları bir taraftan uygarlaştırırken aynı zamanda felaketlere de neden oldu. Madenlerin işlenmeye ve toprağın ekilip biçilmeye başlanmasıyla birlikte işbölümü aşamasına geçildi. İşbölümü çoğu defa olumsuz durumlara yol açtı: Üretim ve tüketim artışı nedeniyle beliren yapay gereksinimlerin giderilmesine yönelik faaliyetler bakımından insanlar birbirine bağımlı hale geldiler. İşbölümünün uzmanlaşmayı doğurması nedeniyle bağımlılık, daha da arttı. Sonuçta, toplumsal işbölümü ve uzmanlaşma daha güçlü insanların daha çok üretip daha çok kazanmalarına yol açtı. Artık ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışının nesnel koşulları hazırdı. (Ağaoğulları, 54)

Söz konusu aydınlanma filozofları, aslında insanın nasıl olup da toplum halinde yaşamaya başladığını anlamaya çalışsalar da onların düşünceleri, birer varsayımdan ibaretti. Bilimsel imkânlarla doğal durumu bilme şansı hiçbir zaman olmayacaktı. Zira insan doğasının en tartışılmaz yanı, onun toplumsal bir gerçeklik olduğudur. Arapça bir kelime olan "insan"ın kendisi bile ancak başka bir insanın varlığıyla anlam kazanıyor. İnsan ile aynı kökten gelen "üns", "ünsiyet" (alışma, ısınma, insan olma) kelimeleri anlamları itibariyle başka insanların varlığını çağrıştırıyor. O yüzden insan, ancak başka insanların varlığıyla insan olabilen bir varlıktır. (Aktay, 2015: 45)

5.

BÖLÜM

DİNÎ GRUPLAR

Bir toplumsal yapı, irili ufaklı, çeşitli grup ve kurumlardan oluşur. Bunlar toplumsal yapının temel unsurlarındandır. Gruplar, kurumlar gibi, gerçekte özel norm ve değerler çerçevesinde şekillenen insan ilişkileri aracılığıyla kurulur ve varlıklarını sürdürürler. Hepimiz çeşitli grupların üyesiyiz. Bunlar meslek grupları, dernekler, sendikalar, örgütler, şirketler gibi daha resmi gruplar olduğu gibi, aile, arkadaş, akraba, komşu grupları gibi resmi olmayan doğal gruplar da olabilir. (Kâğıtçıbaşı, 1996: 199) Dinî cemaat ve tarikatlar da büyük ölçüde resmi olmayan gruplar statüsündedir.

Toplumsal grup, kısaca, üyeleri arasında ortak amaç, ilgi ve çıkarlar bulunan insan topluluğu olarak tanımlanabilir. Bir toplumsal grubun oluşabilmesi genel olarak şu şartlar aranır:

- Bir topluluğun grup olabilmesi için gereken ilk şart, etkileşimdir. Sosyal grup, bir sosyal etkileşim sistemidir. Bir grubun varlığından söz edebilmek için üyelerinin etkileşiminde duygusal ortamın ve ortak ideoloji, ortak amaç ve ilgiler gibi birleştirici manevi öğelerin bulunması gerekir.
- Ortak amaçlara ulaşmak için üyeler arasında belirli derecede işbirliği ve gruba aidiyet duygusu. Fert, grubunu benimseyip kendini onunla bir tuttuğunda, grubun genişleyen benliğinin önemli bir parçası olur. Bu durumda o, saldırılara karşı grubunu kendisine yapılmış bir saldırı gibi şiddetle müdafaa eder.

- Davranışın çoğunlukla ortak değer ve normlara göre düzenlenmesi. Yazılı veya resmi kurallar çerçevesinde normların kurumsallaştığı gruplara *formel gruplar*; davranışın hiçbir formaliteye, hiçbir kayda bağlı olmadığı kurumsallaşmamış gruplar da *informel gruplar* olarak nitelendirilir.
- Üyelerin birbirlerinin davranışı hakkında belirli bir dereceye kadar önkestirim,
- Göreli de olsa süreklilik göstermek, zamana karşı dirençli olmak. Bu grubu yığın ya da kalabalıktan ayıran önemli işarettir.
- Grubu oluşturan insanlar, kendilerini bir grup olarak nitelendirmedikleri sürece bu topluluğu grup olarak düşünemeyiz.(Efe, 2008: 21; Kağıtçıbaşı, 120)

Aynı mekânı paylaşmalarına rağmen, aralarında birleştirici ve bütünleştirici bir etkileşimin bulunmadığı tesadüfi ve gelip geçici topluluklar bir toplumsal yığından ibarettirler. Bir otobüs ya da uçakta yolculuk yapan kimseler gibi tesadüfen bir araya gelen ve belli ilkesi olmayan **basit (sıradan) kalabalıklar;** bir siyasi parti mitingine katılanlar gibi belli bir düşünceyi savunmak ya da bir düşünceye karşı çıkmak için kararlı bir şekilde bir araya gelmiş ***gösteri toplulukları*** ve bir liderin etkisiyle vurucu ve kırıcı eylemlerde bulunmak için bir araya gelmiş ***etkin kalabalıklar*** bir grup olarak nitelendirilemezler.

Kalabalıktan Gruba

Bir uçakta veya başka bir toplu taşıma aracında yolculuk eden insanlar, bir film veya tiyatroyu seyreden seyirciler birer grup değildir. Çünkü bu insanlar arasında ortak amaç ve çıkarlar yoktur, onlar birbirlerini tanımazlar. Bir yerdeki gelişigüzel topluluklar bir yığından ibarettir. Ancak, kalabalık yığınlar bir grup haline dönüşebilir. Uçak kalktıktan kısa bir süre sonra teröristler tarafından kaçırılma girişiminde bulunulması durumunda rehin alınan yolcular kendi aralarında hemen iş bölümü yaparak aralarında bir lider veya teröristlerle konuşacak bir sözcü tayin ederler; aralarında ortak amaçlar belirleyip birlik ve beraberlik içinde hareket etmeye başlarlar. Böylelikle başlangıçta varlığını hissetmedikleri bir bağlılık ve birlik duygusu aralarında hâkim olur. Bu insanlar bundan böyle birbirini tanımayan birer yığın değil, bir grubu

A- Dinî Gruplar Tipolojisi

Dinî gruplar, ilk etapta, **doğal dinî gruplar** ve dinden doğan ya da sırf dinî gruplar olmak üzere ikili bir ayırıma tabi tutulabilir. Doğal dinî gruplar, üyeleri kandaşlık, komşuluk, arkadaşlık gibi tabii bağlarla birbirine bağlı ama aynı zamanda dinî bağları da olan aile, klan, kabile, köy, çeşitli mahalli birlikler gibi ilkel toplumlara özgü sosyal birimlerdir. Bir doğal grubun üyesi olmak, aynı zamanda mevcut dinî grubun da üyesi olmak anlamına geliyordu. Aralarındaki bağın sırf dine dayandığı gruplara ise **sırf dinî gruplar** adı verilir. Bunlar tarikatlar, cemaatler, gizli cemiyetler, kardeşlik cemaatleri, mezhepler, kiliseler, kültler ve yeni dinî hareketler gibi kaynağını yalnızca dinden alan gruplaşmalardır.

Doğal dinî grupların, çoğunlukla, ilkel ya da daha az karmaşık kültürlerde; sırf dinî grupların ise evrensel dinlerle birlikte ortaya çıktığı belirtilir. Doğal grupları birbirine bağlayan doğal 'kandaşlık', 'hısımlık', 'soy' ve 'komşuluk bağı' iken sırf dinî grupların cemaat oluşturmalarını sağlayan temel bağ, 'din bağı'dır. Sırf dinî gruplara üye olanlar, doğal akrabalık bağlarının ve eski sosyal yapıların dışına çıkarak, bazen onlarla çatışmaya bile girebilirler.

Sırf dinî gruplarda, yeni bir dinî inanç etrafında manevi kardeşlik, din, ümmet kardeşliği gibi bağlarla birbirlerine kenetlenen bireyler, mevcut topluluğun baskıları karşısında içe kapanıp yer altına girerler ve baskının üstesinden gelinceye kadar gizli cemiyetler olarak kalmaya mahkûm olurlar. Gizli dinî gruplar ile sır grupları bu tür grupların ilk örnekleri olarak görülebilirler.

I. Gizli Dinî Gruplar

Modern öncesi karmaşıklık düzeyi az olan toplumlarda ilk örnekleri ortaya çıkmakla birlikte gizli dinî gruplara modern toplumlarda da rastlanılmaktadır. Dinî grupların gizliliğe bürünmesinde büyük ölçüde içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevrenin baskıcı ve dışlayıcı yapısı etkili olmaktadır. Bu gruplara kolaylıkla giriş yapılamaz. Üyelik veya katılım, gizliliğin korunması amacıyla özel bazı sınavlara ve tecrübelere bağlı olarak, ancak tercih ve seçme yoluyla gerçekleşir. Gizli dinî gruplar ya peygamberler, karizmatik dinî önderler gibi tiplerin rehberliğinde organize olurlar, ya da ana dinî bünyeden ayrılma sonucunda oluşurlar. Birinci gruba

Hıristiyanlığın ilk yıllarında ortaya çıkmış olan Gnostizm hareketi, ikincisine ise İslam tarihinde Bâtınilik, İsmailîlik, Sabbahiye gibi gruplar örnek gösterilebilir. Masonluk birçok yerde görünürde din dışı gizli bir cemiyet türü olarak belirse de -bünyesinde sadece üyelerine açık ayin ve ritüellere yer verdiği ölçüde- her zaman gizli dinî grubun bir örneği konumundadır.

2. Sır Grupları

Din sosyolojisi literatüründe *sır grupları* olarak zikredilen grupları da gizli dinî grupların bir parçası görmek daha doğru olacaktır. Zira birçok gizli grubun odak noktasında genellikle 'sır' vardır. Grup sırrını saklamakla yükümlü olan üyeler burada gerçekleştirilen her türlü eylem, ayin ve ibadetler hakkında dışarıya bilgi veremezler. Ne var ki sır, iyi korunsa da zamanla ihanete uğrayıp faş olabilir.

a) Sır Cemiyeti: Masonlar

Kökleri XVII. yüzyılın başlarına kadar dayanan Masonluk, ezoterik (içrekçi) ve sadece üyelerine açık bir örgüttür. Herhangi bir mason derneğine üye olan bir kişiye 'mason' denir. Mason olduğunu bildiğiniz birine 'Siz mason musunuz?' diye soracak olursanız, bunun karşılığında 'Evet' diye bir yanıt alamazsınız, açıkça 'Ben masonum' demez. Şayet bir masonsa ve size de mason olduğunu söylemekte bir sakınca görmüyorsa, bu sorunuzun yanıtını, bir mason derneğinin üyesi olduğunu belirten başka türlü sözlerle verir.(Ayfer, 2002: 33)

Farklı Masonluklar

Bağdaşık (mütecanis) bir masonik öğreti bulunup bulunmadığını ve bunun kesin tanımının ne olduğunu cevaplamak hiç de basit değildir. Genel anlamda XVIII. yüzyıldan itibaren bir masonik 'ideoloji' ve 'öğreti'nin bulunduğu kabul edilebilir. Bu öğreti ve simgesellik, Ortaçağ kültüründen, Rönesans'ın Hermesçiliğinden, Aydınlanma ve İllümizmden alınmış fikirler kümesini yansıtır. Localar din farkı gözetmeyen kardeşliğin, eşitliğin, hoşgörünün ve aklı yüceltmenin iç içe geçtiği bir ideali vazederler. Hemen her dinsel ve siyasal inanca uygun bir yapı sunan masonluğun biçimi ve içeriği koşullara ve katılanlara göre

değişir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Latin (Fransız ve İtalyan) masonluğu İngiliz masonluğundan ayrışarak iki farklı masonluk tarzı gelişmiştir. Fransa locası, Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne inanç koşulunu adaylarına dayatmaktan vazgeçer. İngiliz masonluğu ise eski geleneklerine bağlı kalır ve bir Üstün Varlığa *(Supreme Being)* inanmayı locaya kabul edilmenin ilk koşulu olarak görmeye devam eder. İngiliz masonluğu kendisini, "alegorilerle örtülmüş ve simgelerle yansıtılmış özel bir ahlak sistemi" olarak tanımlar. Çoğu Hıristiyan mistisizminden, simyadan, büyüden ve Kabala'dan alınmış bu simgelere Latin masonluğunda da yer verilmekle birlikte bunlar orada pozitivizm ve toplumsal felsefe süzgecinden geçirilerek anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır.(Zarcone, 2003: 31)

Sosyolog Georg Simmel (1858-1918) masonluğu, bir tür ittifaklar ittifakı olarak "her türlü dar amacı ve zümreciliği yadsıyan ve tüm insanlık için ortak olan şeyler dışında başka bir gündem maddesi istemeyen tek en evrensel cemiyet" şeklinde tanımlar. Savunmacı (apologetic) bir yayında, örgütün amacı; "Tüm insanların ve oluşturdukları tüm toplumların, aralarında hiçbir ayırım ya da kayırma gözetmeksizin, bir 'insanlık ülküsü'nde birleştirilmeleri" ve "Tüm insanlık için barış ve mutluluk yuvası olacak bir insanlık mabedinin yapımı" (Ayfer, 37) olarak özetlenir.

Ezoterik ve sadece üyelerine açık; bugün birçok ülkede legal olmakla birlikte, başlangıç itibariyle gizli bir örgüt olarak ortaya çıkan çoğu masonik ve para-masonik örgütlenmelerin köşe taşı sırdır. İlk dönem Hıristiyanlarına özgü bir sır disiplini, *disciplina arcani* olarak 'sır', antik çağdan beri Batı'daki ezoterik akımlar tarihinin değişmez bir öğesidir. Masonluk sırra, bir deneyimin paylaşımını ifade eden 'inisyatik' (masonluğa kabul), tinsel, hatta mistik bir boyut da ekler. Masonluk hem kendisine açıklanan sırları gizleyen bir cemiyet, hem de inisyatik türde bir cemiyettir, yani Mysteryen (Sözle ifade edilemeyen sır ve simgesellik) kültlerde olduğu gibi söze dökülemeyen, kelimelerle ifade edilemeyen türde bir sırrı vardır. Bu sırrı, kendisini mason yapan 'tekris' töreninde sadece sırın aktarıldığı kişi, -o da bir dereceye kadar- anlayabilir.

Sır, gizli cemiyetlerin ideolojisine göre zamanla evrim geçirir. Simmel "masonluğun gizli niteliğinin kaybolmaya yüz tuttuğunu" ve "locaların gizli niteliğine karşı kayıtsızlığın güç" kazandığını

yazar. Masonların dinler ve dinsel inançlar konusundaki kayıtsızlıkları, Müslümanların en çok karşı geldikleri, kendilerinin ise gurur duydukları özellikleridir. Müslümanlar bu tavrı kendilerine karşı bir saygısızlık olarak değerlendiririrken, masonlar açısından bu yaklaşım, en katıksız hoşgörünün sonucudur. Gizli bir örgüt olarak XIX. yüzyılın ve XX. yüzyılın başının bazı İslam ülkelerindeki seçkinler üzerinde olağanüstü bir çekim gücüne sahip olan masonluğun, bu ülkelerin modernleşmesinde oynadığı rol bugün gayet iyi bilinmektedir.(Zarcone, 28, 43, 72)

Mason teşkilâtlarına göre çok farklı dünyalara ait olmakla birlikte *Fütüvvet Teşkilâtları ile Melâmilik de* kendilerine özgü bir sır kavramına sahiptir. Bu sır kavramı nedeniyle bazen spekülatif yorumlara neden olan adı geçen grupları, konuyla ilgileri ölçüde ele almak faydalı olacaktır.

b) Fütüvvet Teşkilâtlarında Sır

Fütüvvet Teşkilâtları ve Müslüman loncalar tam gizli olarak cemaatler gözükmeseler de hem tasavvuftan miras kalan hem de mesleğe ilişkin çeşitli sırlara sahiptirler. Fütüvvet ehlinde gizlilik, sadece özel toplantıların teşkilât mensubu olmayanlara kapalı olması ve erkân ile ilgili bilgilerin derecelere göre farklılık arz etmesiyle sınırlıdır. Arapça 'feta' kelimesinden türetilen 'fütüvvet'; yiğitlik, mertlik, gençlik, diğergamlık, cömertlik anlamında 'mürüvvet' ile eşanlamlı bir sözcüktür. (Sarıkaya, 2002: 154) Fütüvvet, loncalara ruhunu verir ve meslek uygulamasına bir yiğitlik ve sûfîlik ahlakı katar. Bir Fütüvvetnâme'de, bu yola girmek isteyenlerin başlarının üzerinde bir kılıç sallandığında bile sır saklama gücüne sahip olmaları şart koşulur.(Zarcone, 63)

Görüldüğü üzere buradaki sır kavramı, gizli örgüt sırrından oldukça farklı olup bu, daha ziyade mistik ve mesleki sır görümündedir.

c) Melâmilik'de Sır

IX. yüzyıl sonlarında Türkistan'da doğduktan sonra İran, Mezopotamya ve Anadolu'ya kadar uzanan Melâmilik,[1] klasik anlamda bir

...larında Hacı Bayram Veli

tarikat yapılanmasından farklı olarak daha çok bir anlayış ve düşünce oluşumu halinde varlığını sürdüren bir meşreptir. (Kılıç, 2008: 45)

Türk esnaf ve zanaat ehliyle de çok yakından bağlantılı olan Melâmiliğin bir tarikat olup olmadığı tartışmalıdır. Melâmiler genelde tarikat aidiyetini açıklamazlar ve çoğunlukla sadece tasavvufi bir oluşum olarak belirirler. Melâmîlik, belli bir isimden bağımsız olarak İslâmi tasavvuf anlayışını ifade eder. Melamilik açısından insanın her hangi bir tarikattan olup olmaması önemli değildir. Önemli olan hal, tavır ve nefse hâkimiyettir.

Arapça 'levm' kökünden türetilmiş bir kelime olan 'melâmet', 'melâmetiye' sözlükte kötülemek, hor görmek, serzenişte bulunmak, kınamak anlamlarına gelmektedir. Kavram olarak yaygın tanımı şöyledir: "Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle gizlemek, yaptığı kötülükleri ve işlediği günahları (nefsiyle mücahede etmek için) açığa vurmaktır."(Kara, 1987: 561) Bir ortaç olan 'melâmi' sözcüğü ise "kendini hor görme" anlamına gelir. Melâmilerin en önemli niteliklerinden birisi, başkalarını hiç kınamamak ve sürekli olarak kendilerini eleştirmektir.[2]

İlk Melami eser olarak nitelendirilen es-Sülemi'nin *Melametiye Risalesi*'nde, Melâmilerin gizledikleri halleri açığa çıkarmasından korktukları için sema meclislerine bile katılmadıkları belirtilir (Doğrul, ts.: 120) Gerçekten de Melâmilerin önemli bir çoğunluğu, Allah'ın kendilerine emanet ettiği sırları koruyarak, başkalarının onlara muttali olmasını engellemeye çalışmışlar; bu yüzden hürmet görmeyi, üstün tutulmayı istememiş ve halkın arasında kendilerini gizlemeyi tercih etmişlerdir. Öyle ki, çok yakınlarında bulunanlar bile onların Melâmi olduğunu çoğu defa anlamamış olabilir. Unutulmamadır ki, modern dönemlerden önce sûfîler toplumda saygın kişiler kabul edilir; sûfî görünüm ve tavırlı kişilere üst düzey yöneticiler dâhil toplumun her kesimi hürmet gösterirdi. İşte bu yüzden Melamiler kendileriyle Allah arasındaki ihlâsı kaybetmemek, nefsine hoş gelecek olan şöhret engelini bertaraf etmek için kılık, kıyafet ve hatta belirli bir dergâh, tekke gibi dönemin tarikatlarının simgelerini göstermemeye, kendilerini halk içerisinde olabildiğince gizlemeye çalışmışlardır. Bununla birlikte nefis ter-

---

[2] Kınayanın kınamasından korkmama esası üzerinde kurulu olan Melâmiliğin kaynağı olarak gösterilen ayetler için bkz, (Maide, 5/54; Kıyamet, 75/2).

biyesi amacıyla halkın öfke ve tepkilerini çekecek, hatta zaman zaman onların kınama ve azarlamalarına neden olacak davranışlar sergilemekten de çekinmemişlerdir.

Zarcone,[64] Melamilerin tarihsel nedenleri olan gizli niteliğine dikkat çeker. Onun ifadesiyle Melamiler, bazı sûfî ve heterodoks fikirleri nedeniyle ulema tarafından; toplumsal talepleri ve devrimci girişimleri nedeniyle de devlet tarafından baskıya ve zulme uğramışlardır. Söz konusu dervişler gizlenerek yaşamak zorunda kalmış, onların manevi ardılları da bu tavrı taklit etmişlerdir.

Kısacası Melâmet sırrı, gizli örgütlerinkinden oldukça farklıdır. Bu sâlik (manevi yola giren kimse) ile Allah arasındaki mahrem bir bağa; salikin öznel deneyimine işaret etmektedir. Yaratıcı'nın kendisine bir lütfu olarak gördüğü bu mistik deneyiminden dolayı o, insanlar nezdinde bir itibar ve çıkar sağlamayı çirkin saymaktadır. Bu yüzden Melamiliğin sır etrafında yapılandırılmadığı; onda sırrın kurumsallaştırılmadığı söylenebilir.

Müslüman Tarikatlarda Sır

Melamiliğin dışında yer alan tarikatların da bir sır anlayışı olmakla birlikte onların masonlukla bağlantısının olmadığı açıktır. Her şeyden önce Mason teşkilâtları, sadece üst-orta ya da üst sınıflardan, din ayırımı gözetmeksizin üye kabul ederken, Müslüman teşkilâtlar için intisapta ilk koşul, Müslüman olmaktır. Keşf ve ilham yoluyla elde edilen tasavvufî bilgiler, aynı zamanda batinî ve sırrî *(ilm-i mukâşefe)* yani saklı ve gizli bilgilerdir. Özü itibariyle sırrî (mistik) ve bir gönül işi olan tasavvuf, Allah ile kulu arasındaki bir sır, bir gizemdir. (Uludağ, 1999: 119) Dolayısıyla tarikat sırrı kurumsal değil, "batinî şeyler"dir ve ancak tefekkür ve keşf yoluyla ulaşılabilen bilgi niteliğindedir. Ancak Horasanlı Hacı Bektaş Veli (1209-1271) adına kurulmuş olan ve Alevilerce sahiplenilen **Bektaşilik** tarikatı, "kelimelerle ifade edilemez sırra, biçimsel sırlar, gizli ibadetler ve âdetler ekler. Bektaşilik ve onun içinden çıktığı Anadolu'daki akımlar, tarihlerinin belli bir döneminde tam anlamıyla *"ser verip sır vermeyen"* gizli cemiyetler tarzında" çalıştıkları için XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı'da tepkiyle karşılaşmışlardır.[3]

...rmeyen Server Dede ile ilgili bkz, Zarcone, 54.

8- İslam Dünyasında Dinî Gruplar

Evrensel dinlerin teşekkülü, genel anlamda Konfüçyüs, Buda, Zerdüşt, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi kurucu peygamber ya da karizmatik önderlerin etrafında gerçekleşmiştir. Din kurucularının kendilerine özgü dinî tecrübelerini önce yakın sosyal çevrelerine açmalarıyla mevcut sosyal yapıdan ayrışarak oluşan ilk cemaat, sırf dinî grubun da bir örneğidir. İlk cemaatlerin içerisinde bulunduğu gelişme düzeylerine göre teşkilât ve organizasyon oldukça basittir. Zamanla dinin kurumsallaşmasını müteakiben daha da güçlenerek farklı coğrafya ve kültürlere yayılması sonucunda ortaya çıkan felsefi etkiler, sosyo-ekonomik ve kültürel şartlar bazı sorunlara yol açar. Dolayısıyla sadece yorum farklılıklarına dayanan içsel ve teolojik değil, aynı zamanda birçok dış faktöre de dayanan ana bünyeye yönelik dinî ikaz, itiraz, tartışma ve protestolardan kaynaklanan çeşitli züht ve takva grupları, tarikatlar ve mezhepler ortaya çıkar.

Farklılıktan Doğan Dinamizm

Dinde asıl olan ayrılık, hizipleşme ve gruplaşma değil, aksine birlik ve bütünleşmedir. Dinin önemli işlevlerinden biri, toplumsal birlik ve beraberliğe yönelik katkısıdır. Bununla birlikte bütün din, ideoloji veya düşünce hareketleri kurumsallaşıp büyümeye başladıktan sonra sosyolojik bir gerçeklik olarak kilise, mezhep, tarikat ya da hizipler halinde çeşitli kollara ayrılırlar. Çok insicamlı imiş gibi görünen dinî cemaatler bile, özellikle dinî liderlerinin ölümünden sonra gerçekleşecek, çeşitli alt-gruplara bölünme potansiyeline sahiptirler. Zamanla ana dinî gövdeden ortaya çıkan farklılıklar, içerisinde ihtilaf ve çatışmaları barındırsa bile temel ilke ve esaslar sarsılmadığı sürece bu, gerçekte bir dinin, çözülmeye başladığının değil bilakis iç canlılığını koruduğunun belirtisidir.(Freyer, 59) Zira sosyo-kültürel bağlamlara göre şekillenecek içtihat farklılıkları dinin dinamizminin sürmesini sağlayacaktır. "Ümmetimin ihtilafı geniş bir rahmettir"[4] hadisi de bu duruma işaret etmektedir.

[4] Acluni, I, 64

Dinî ikaz, itiraz, tartışma ve protestoların sonuçları olarak burada İslam özelindeki mezhep, züht ve takva hareketleri ile tarikat oluşumları ele alınacaktır.

I. Mezhepler

Günümüzde İslam dünyası *Sünni* ve *Şia* şeklinde iki ana grup halinde tasnif edilebilir. Bu sınıflandırma herhangi bir değer yargısı içermekten uzaktır. Oysa klasik İslam âlimlerinin çoğunluğu tarafından mezhepler, oldukça değer yargısını yansıtacak tarzda, ehli sünnet ve ehli bidat üst çatısı altında mütalaa edilmiştir. Sünni tanıma göre, ehli sünnet, bir gruplaşmayı ifade etmekten ziyade Hz. Peygamber ile ashabının takip ettiği yol anlamında Müslümanların asıl bünyesini içine almakta; ehli bidat ise çeşitli sebeplerle ana bünyeden ayrılan Revafız, Hariciler, Mutezile, Mürcie, Müşebbihe gibi fırkaları belirtmektedir.(Üzüm, 526) el-Bağdadi'nin (429/1037) anlatımına göre, (1979: 336) ehli sünnet mensupları, Hz. Peygamber'in ashabı, önceki din büyükleri hakkında güzellikten başka bir şey söylemezler, onlara derinden saygı duyarlar. Onlar, bidat ehlinin aksine, hakkı ayakta tutan, bütünleştirici bir "Cemaat Ehli" olarak, dinden çıkmayı gerektiren açık bir kanıt olmadıkça hiçbir Müslümanı da tekfir etmezler.

İslam dünyasında ilk büyük siyasi ayrılık hareketlerinin Hz. Ali'nin hilafeti döneminde, Hariciler ve düşünsel temeli biraz daha eski olsa da Şia ile başladığı söylenebilir. Bu iki fırka, İslam'da ana dinî gruba yönelik ikaz ve protesto şeklinde ortaya çıkan ilk itizal (ayrılık) örneğidir. Dördüncü halife Hz. Ali ile Şam valisi Muaviye arasında gerçekleşen Sıffin savaşında Hariciler, Allah'ın hükmü yerine bir insanın hakemliğini kabul ettiği gerekçesiyle Hz. Ali'yi tekfir ederek şehit etmişlerdi. Dolayısıyla hem Şia'nın ve hem de Haricilerin ortaya çıkışı, büyük ölçüde siyasi gelişmelerin sonucuydu. Radikal Haricilik bir zihniyet olarak kimi fundamentalist marjinal gruplarda varlığını sürdürse de bugün bir mezhep olarak *İbadiler* adıyla sadece Umman ve Zengibar'da (Tanzanya) yaşamaktadırlar.

Mezheplerin ortaya çıkışı, birbiriyle iç içe geçmiş dinî, hukuki ve sosyal sorunların çözümüne yönelik görüş ayrılıklarına dayanır. Hz. Peygamber'e (s.a.v), peygamberliğin ilk yıllarından beri Allah'tan özel yollarla "vahiy" denilen bilgiler geliyordu. O kendisi-

ne gelen vahiyleri tam bir inançla okuyor, öğretiyor, açıklıyor ve titizlikle uygulamaya sokuyordu. İnsanlar dinî sorunlarını doğrudan doğruya ona sorarak hallederlerdi. Peygamber hayatta olduğu için "fıkıh" adı verilen bu uygulamaların yazıyla kayda geçmesine gereksinim duyulmamıştı. Ancak onun vefatından sonra insanlar çözüm bekleyen birçok sorunla karşılaşmıştı. Üstelik Hulefay-ı Raşidin döneminde İslam toplumunun sınırları Kuzey-Doğu Afrika kıyılarından Şam ve İran'ı da içine katarak Orta Asya steplerine kadar uzanan geniş bir alana yayılmıştı. İslam'ı kabul eden mühtedi ulusların sayısı gittikçe artıyordu. Mühtedilerin her biri İslam'a girmekle kendilerine özgü medeniyet, kültür, gelenek, örf ve âdetlerini bir çırpıda terk edemiyorlardı. Bu durumda çözüm bekleyen yeni hadiseler yeni sorunlar zuhur ediyordu. Şehristâni'nin ifade ettiği gibi, nasslar sınırlı, hadiseler sonsuzdu; sınırsız, sınırlı olanla nasıl kayıt altına alınabilirdi?

Artık sorunların çözümünde Hz. Peygamberin yöntemini uygulayan ashaba ya da onların yetiştirdiği öğrencilere (tabiin) başvuruluyordu. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip geçen bir buçuk asırlık bir zaman içinde 'ashap' ve 'tabiin'den ders almış olan Ebu Hanife, Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel gibi seçkin birçok İslam âlimi yetişmişti. Onlar 'biz yeni bir mezhebin kurucusuyuz' diyerek ortaya çıkmadılar. Ancak attıkları adımlar, ortaya koydukları üstün başarılar nedeniyle isimleri otorite haline gelmiş ve gelişmeler onları fıkıh dünyasının en büyük imamları yapmıştı. Dinî ve toplumsal sorunları çözmede ilk başvurulan kimseler bu imamlar ve onların öğrencileriydi.

Farklı bölgelerde ikamet eden imamların kendi kültürel ortamlarını dikkate alarak ortaya koydukları çözüm önerilerinin, öğrencileri tarafından sistemleştirilmesiyle *mezhep* olgusu kendiliğinden gün yüzüne çıkmıştı. Söz konusu oluşumlar, artık resmi olarak da hukuk alanında "tutulan yol" anlamında mezheplerdi. Farklı bölgelerde yaygınlaşan mezhepler, toplumda hukuk ihtiyacını karşılayan temel sistemlerdi.

Tarihi süreç içerisinde belirli bir mezhebe bağlanmayı ihtiyaç haline getiren pek çok etkenin ortaya çıktığı için mezhepler bireysel ve toplumsal hayatın vazgeçilmez bir değeri haline gelmişti. Mezhepler, hem temel İslami ilkelerin yorumlanmasında keyfiliğin ve kişisel çıkar düşüncesinin engellenmesi ve pratikte kolay-

lık sağlama, hem de toplumda güvenlik, birlik ve istikrar aracı olarak görülmüşlerdi. Bu yüzden mezhepleşme eğilimini devrin hükümdarları da desteklemişlerdi. Türk hükümdarları genellikle Hanefi mezhebini destekliyorlarken, Nizamü'l-Mülk, Selahaddin Eyyubi, Şafii; Endülüs ve Kuzey Afrika devletleri ise Maliki mezhebini desteklemişlerdi. Ülkede duyulan hukuk ihtiyacının mezheplerin içtihatlarıyla karşılanması, hukuk birliği ve istikrarın sağlanması açısından önemliydi. Üstelik bu durum, resmi bir çaba sonucu değil, tamamen kendiliğinden sivil denebilecek bir şekilde gerçekleştiğinden halka mal edilmesi sorunu da yaşanmıyordu. Diğer taraftan çok farklı kültürlerden oluşan ve geniş bir coğrafyaya yayılan İslam toplumunu, bölgesel renkler taşıyan tek bir fıkıh okulu içine doldurmak imkânsızdı. Bu okullar hem sivildi hem de yerel ihtiyaçları karşılamaya yönelikti. Dolayısıyla tekçi bir hukuk anlayışı, sosyo-kültürel farklılıklar nedeniyle ihtiyaçları karşılayacak boyutta değildi. (Erdoğan, 2009: 41)

Sorunlara herkesin bulunduğu kültürden bakma zorunluluğu, kültüre göre konumlanma biçimleri, bakış açısı farklılıkları, zaman ve mekân özellikleri gibi etkenler fıkıh okullarının farklılaşmasına yol açmıştı. Sünni İslam dünyasında Hanefî, Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezhepleri günümüze kadar ulaşmış olan mezheplerdir.

Sünni Fıkıh Mezhepleri

Hanefi Mezhebi ismini Ebu Hanife (İmam-ı Azam) olarak bilinen Numan b. Sabit'ten (80-150/699-767) almıştır. Yönetime muhalefet ederek hep Ehl-i beyt (Hz. Ali evladı) tarafında yer almıştı. Bu yüzden hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde hapisle cezalandırılmıştı. Kararlarında akla da önem vermesiyle dikkat çeken ve nüfus itibariyle en büyük İslam mezhebi olan Hanefilik Türkiye, Türkistan, Suriye, Irak, Kafkaslar, Balkanlar, Afganistan, Hindistan ve Pakistan'da yaygınlık kazanmıştır.

Maliki Mezhebi'ne adını veren Malik b. Enes'dir. (H.93-179) Hüküm ve kararlarında Medine halkının uygulamasını bir tür "yaşayan sünnet" gibi değerlendirir, bu uygulamalara yerleşik hukuki teamüller gözüyle bakardı. Mezhebi önceleri Endülüs'e, bütün Mağrib'e (Fas'a) yayılmıştı. Bugün de Fas, Sudan, Trablusgarp, Cezayir ve Yemen taraflarında benimsenmiş bulunmaktadır.

Şafii Mezhebi'ne adını veren Muhammed b. İdris eş-Şafii'dir. (150-209/767-819) Şafiilik Mısır, Güney Arabistan, Doğu Afrika Doğu Anadolu,

Seylan, Endonezya, Filipinler, Malezya, Mâverâünnehir, Horasan ve Pakistan'da yayılmıştır.

Hanbeli Mezhebi adını Ahmed b. Hanbel'den (164-241/780-855) alır. Abbasi hükümdarı Me'mun'un ortaya attığı Kur'an'ın "mahlûk olduğu" meselesini kabul etmediği için şiddetli takibata maruz kaldı. O, nass ve nakle bağlı kalmada çok hassasiyet gösteriyor, buna karşın rey ve kıyasa uzak duruyordu. Mezhebin halen Irak, Kuveyt, Bahreyn ve Suudi Arabistan'da mensupları bulunmaktadır. Bu mezhebin sert bir yorumundan Vahhabilik doğmuştur.

Sünni İslam mezhepleri temel ihtilaf alanları bakımından fıkhi ve ameli bu dörtlü ayırımın dışında bir de itikadi bakımdan da kategorize edilmektedir. İtikadi mezhepler, tevhit, kader, iman-amel, büyük günah işleyenin durumu gibi dinin inanca yönelik esaslarıyla ilgili farklı görüşler ortaya koyan gruplardır. İtikadi mezheplerin görüşlerinin şekillenmesinde nassları farklı anlamanın rolü önemlidir.

Mezheplerin Oluşumunda Yorum Farkının Rolü

Kasas (28), 68. ayetinin *(Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur)* bazı itikadi mezheplerin görüşlerinin temellenmesinde önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılıyor. Ayette geçen "ma" edatı olumsuz değil de bağlaç (ismi mevsul) kabul edildiğinde, **Mu'tezile**'nin "Allah kulları için hep iyi olan şeyleri yapmak/yaratmak zorundadır" anlamına gelen *salah-aslah teorisi* haklı çıkmakta; olumsuz kabul edildiğinde ise "ilahî irade karşısında insanın irade ve tercih özgürlüğünden söz etme imkânı yoktur", insan ilahi irade karşısında suda yüzen saman, ya da rüzgar önündeki yaprak gibidir diyen **Cebriyye** haklı çıkmaktadır. Bu yüzden Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı Hâricîlerle müzakereye gönderirken, "Onların yanına git ve fakat onlarla tartışırken Kur'an'la istidlalde bulunma; çünkü Kur'an çeşitli anlamlara elverişli bir metindir. Sen onlarla sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar sünnet karşısında manipülasyon imkânı bulamazlar" demiştir. (es-Suyûtî, 2002: I/446; Diyanet Dergi, 2010)

İtikadi mezkepleri ilk etapta **Maturidiyye*** ve **Eş'ariyye** şek-

* **Maturidiye** adını Buhara ve Semerkant'ta yaşamış olan İmam Ebu Mansur Muhammed Maturidi'den, (280-333/863-944) **Eş'ariye** de Basra ve Bağdat'ta ya-

linde iki grupta değerlendirmek mümkündür. Kesin bir ayırım olmamakla birlikte çoğu defa **Selefiyye** de bu tasnifin içinde gösterilir. Maturidiler ile Eş'ariler arasındaki en belirgin fark, öncekilerin daha akılcı olmasıdır. Bu yüzden sistemlerinde akıl ve kıyasa değer veren Hanefiler daha önce itikadi yönden Selefi iken Maturidilikle birlikte Maturidi olmuşlardır. Maliki ve Şafiiler çoğunlukla ve bir kısım Hanbeli ve Hanefiler ise itikadi konularda Eşariye'yi benimsemişlerdir.

Batılı kaynaklarda mezhepler, bazı 'kurumsal problemler' ve 'ihtilaflı noktalar' sebebiyle, ana dinî gruba itirazın sonucunda ortaya çıkan yeni dinî gruplar (Freyer, 63) olarak tanımlanır ve sosyo-kültürel ve tarihsel birçok faktörle birlikte ana dinî gruba itirazın mezhep hareketleri üzerinde önemli etkisinin olduğu vurgulanır. (Günay, 269) İslam toplumlarında ana dinî gruba itiraz ya da "dinî protesto" hareketi şeklinde gerçekleşen bölünmenin örneği olarak Şia ve Hariciler gösterilebilir. Sünni mezhepler ise, zaten çoğunluğu oluşturdukları için ana dinî gruba yönelik bir itiraz ya da protesto hareketleri olarak gözükmezler.

Sünni İslam mezhepleri, tartışmalı bir alanda kendine özgü bir anlayış geliştirip diğer bakış açılarını dışlayan ve onlara muhalefet eden kimselerin oluşturduğu basit bir olgu değildir, aksine yaşanılan bölgenin örf, âdet ve geleneklerinin, toplumsal yapının dikkate alınmasıyla gerçekleştirilmiş olan dinî uygulama biçimleridir. Bu durumun bir sonucu olarak onlar, başlangıçta birbirlerini ötekileştirici ve dışlayıcı tarzda ortaya çıkmamışlardır. Lider ve ileri gelen konumundaki müçtehitler, kendi bilgi kaynaklarına ve içerisinde bulundukları toplumsal realitelere göre sorunları çözme yoluna gitmişler ve hiçbir zaman "hakikat tekelciliği" yapmamışlardır. Üstelik onlar birçok bakımdan birbirlerine de yakın kimselerdi: Bazıları arasında öğrenci-hoca ya da sıhriyet ilişkisi vardı. Sözgelimi İmam Cafer Sadık, İmam-ı Azam'ın dul kalan annesiyle evlenmişti.

Bu imamlar, aynı zamanda toplumsal sorumluluk sahibi olan kimselerdi ve deyim yerindeyse, dönemlerinin aydınlarıydılar. İmam-ı Azam ve Ahmed b. Hanbel örneğinde olduğu gibi, siyasi otorite karşısında konjönktürel tavır takınmak ve bireysel çıkarcı-

---

şamış olan Ebulhasan Eşari'den (260-324/935) alır.

lık yerine hayatları pahasına toplumsal menfaati ve sosyal adaleti önceleyen oldukça kişilikli bir tavır sergilemişlerdi.

Bahsedilen İslam mezhepleri arasında, -belirgin Sünni ve Şia ayırımının dışında- sınırlar teoride oldukça esnek ve geçişkendir. Batı'da bir mezhebi oluşumdan diğerine geçişler, -sözgelimi Katoliklik'ten Protestanlığa geçiş- 'din değiştirme (conversion)' sözcüğü ile nitelendirilirken İslam mezhepleri arasında olabilecek geçişlere, bu durumun bir karşılığı olarak, hiçbir zaman 'ihtida' sözcüğü kullanılmaz. Böyle olduğu için, Müslümanlar –uygulamada nadiren görülse de- istedikleri anda bir mezhepten diğerine kolaylıkla geçebilirler.

Ne var ki, mezhep taraftarları kendi inançlarını ön plana alır ve hayatlarını onlara göre düzenlerler ve çoğu zaman da hayatlarının başka alanlarındaki farklılıklarıyla diğer insanlardan ayırabilirler. Bazı insanlar için mezhep mensubiyeti, belli bir aşamadan sonra 'mezhep taassubuna', hatta 'kör bir fanatizm'e dönüşmeye başlayabilir. Nitekim İslam dünyasında Hicri dördüncü asrın ortalarından ya da beşinci asırdan itibaren başlayan 'taklit' dönemlerinde mezhep taassubunun çok yaygınlaştığı bir gerçektir. Mezheplere aşırı bağlılık hissi, farklı mezheplere mensup olanların birbirleriyle evlenmemeleri, birbirlerinin arkasında namaz kılmama gibi bazı sosyal ilişkilerin yanında sosyal huzur ve düzeni etkileyecek tarzda şiddet hareketlerine de sebep olmuştur.(Kahraman, 2006: 586)

Bugün dinî eğitim düzeyine bağlı olarak gelişen bilinçlenme sebebiyle durum oldukça farklılaşmıştır. Müslümanlar genellikle sessiz ve bir alt dinî kimlik olarak benimsedikleri mezhebi aidiyetlerine sorulmadıkça vurgu yapmadıkları gibi, farklı olanları dışlamaksızın, ister toplumsal hayatta isterse mabetlerde olsun, yeri geldiğinde azınlık olanlar çoğunluğa tabi olarak herhangi bir probleme yol açmaksızın barışçıl bir uyumu benimsemiş görünmektedirler.

Şia ve Caferi Mezhebi

'Ali Taraftarları' anlamına gelen 'Şia', Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben ashap arasındaki iktidar arayışlarında Hz. Ali tarafını tutanları niteler. Kelime zamanla siyasi bir hareketin adı olmaktan çıkarak Hz. Ali ve Ehl-beyt sevgisini öne çıkaran, imamlığın Ehl-i beyte ait olduğunu ve onların masumiyetini iddia eden ve bunu bir iman meselesi olarak kabul eden bir zümrenin adı olmuştur. Günümüzdeki Şii fırkalarından biri, müntesiplerinin çoğunun Yemen'de yaşadığı **Zeydiye mezhebi**dir. Mezhebin imamı, Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidin'dir (122/740). Şia'nın ikinci fırkası **İsmailiye**'dir. Bunların bir kısmı, batınî tevillerle İslam'ın temel ibadetlerini kaldırmışlar, zaman zaman da İslam dünyasında terör hareketlerinin içinde yer almışlardır. Müntesipleri Hindistan, Pakistan, İran ve Orta Asya'da bulunmaktadır. Şia'nın en büyük kolu ise **İmam Cafer-i Sadık**'ın (148/765) görüşlerini esas alan **Caferiler**'dir. Bunlar on iki imam kabul ettiklerinden 'İsnâaşeriye', imama inanmayı imanın şartları arasında gördükleri için 'İmamiye' adlarıyla da anılırlar. Caferiler fıkıh alanında Hanefilere yakınlığıyla bilinirler. İmamiye İran'ın resmi mezhebidir. Türkiye'de Iğdır bölgesinde yoğundurlar.

2. Züht ve Takva Hareketlerinin Ortaya Çıkışı

İslam'ın ilk yıllarında züht ve takva hareketleri, ana dinî cemaatten ayrılmadan, dinî esasları sıkı bir manevi disiplin ve vecd içinde daha içten, yoğun ve daha dindar yaşamayı hedefleyen ve ilk yıllarda çoğu defa düzenli bir grup haline gelememiş bireysel eğilimleri ifade eder.

Dönemin zahitleri arasında dünyevi haz ve zevklere dalmış Emevi yöneticilerini şiddetle eleştiren ve onlara muhalefet eden zahitler de vardı. Muhalif ve zahitçe tutumun akla getirdiği ilk isim, Müslüman mutasavvıfların atası sayılan Hasan Basrî'dir. Aynı zamanda derin bir hüzün ve huşu içinde olan Hasan Basrî'nin Kur'an'ın buyruklarına göre yaşamaları yönünde sürekli uyardığı kimselerin başında, servet ve dünya malı peşinde koşan yöneticiler geliyordu. (Schimmel, 2001: 45)

Yaklaşık bir buçuk-iki asır devam eden İslam züht hareketinin zamanla tasavvufi hareket haline dönüşmesi kaçınılmazdı. Nite-

kim ikinci asrın ikinci yarısından itibaren 'sûfî' kelimesi* ve onunla birlikte 'tasavvuf' duyulmuş olmalıdır. (Kara, 19) Sûfîlerin heyecan unsuruna fazla yer veren içrek din anlayışıyla ilk fıkıhçıların zahire (görünüme) önem veren anlayışları arasındaki çatışma, ulema karşısında yavaş yavaş bir sûfî tabakasının teşekkülüne ve bunların bir zümre halinde teşkilatlanmasına yol açmıştır. (Güngör, 1982: 68) Bu durum, tarikatlaşmaya uzanan yolun kapısını açmış; züht ve takva hareketlerinin bireysel karakterinden uzaklaşarak zümreleşme ve teşkilatlanmasıyla tarikatlar oluşmuştur.

İlk Sûfîler

İlk dönem sûfîlerinin (sözgelimi Veysel Karanî (ö.657), Hasan Basrî (728), Rabiatu'l-Adevîye (752) ve Malik b. Dinar (748) vb.) genel karakteri, züht ve takvalarıyla dikkat çekmeleridir. Onlar, kendilerine insanların zühtte en önde geleni ve en muttakîsi olan Hz. Peygamber'i örnek alıyorlar ve dünyevi varlıklarından kurtuldukları ölçüde Allah'a yakın olacaklarını düşünüyorlardı. Züht hayatı Hz. Peygamber'in belirgin karakteri idi; o, elindeki bütün imkânlara rağmen fakir bir hayat yaşamış, maddi servete kıymet vermemişti. (Güngör, 68). Tasavvufun doğuşundan önceki zahitlerin dikkat çeken özelliklerinden birisi, Allah korkusunun tesiriyle çok mahzun olup ağlamaları ve dünyaya hiç değer vermemeleridir. Bu yüzden kendilerine "bekkâûn" (sürekli ağlayanlar) denilmiştir. Giderek artan lüks yaşama karşı, bu toplulukların kadın ve erkekleri, dünya ile ilgilerini kesiyor, Hz. Peygamber'in "Benim bildiğimi bilseydiniz daha az güler, daha çok ağlardınız"[5] sözüne bağlanıyorlardı. Artık "Bu ümmetin Râhibi", "Medine'nin Râhibi" ya da "Kureyş'in Râhibi" diye anılan, "Dünyayı üç talakla ile boşadım" diyen kimselerle karşılaşılmaktaydı. İlk zahitler arasında bekârlığı tercih edenler de çoğunluktaydı. Onlar bekârlıktaki huzurun ve ibadetten alınan zevkin, evlilikten sağlanamayacağını düşünüyorlardı. (Schimmel; Goldziher, 1981)

3. Tarikatların Ortaya Çıkışı

Züht ve takva hareketlerinin zümreleşmiş ve teşkilâtmış şekilleri olan tarikat gruplarına, sadece İslam'da değil, Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Taoizm ve Jainizm gibi evrensel dinlerin tamamında rastlamak mümkündür.

---

* Sûf, kaba yün kumaş mamul zahit giysisi.

5 Tirmizî, Zühd 9, 2313.

Genellikle tarikat grupları ana dinî gövdeden ayrılmaksızın yoğun bir dinî hayatı ifade etmektedir. Bununla birlikte tarikat üyeleri, dinî hayatı yoğun yaşama arzularının bir tezahürü olarak çoğu defa kendilerine özgü ibadet, zikir, sema ve ayinleriyle, sembolik kıyafet ve aksesuarlarıyla dikkat çekerler. (Günay, 278)

Tasavvuf hareketinin tohumları, İslam'ın ilk yıllarında da mevcut olmakla beraber, İslam dünyasında tarikatların ilk örnekleri VIII. yüzyılın ilk yarısında görülüyor. Bundan birkaç asır sonra önce tekke, hankâh ve dergâh türünden sûfî mekânları ortaya çıktı ve XII. yüzyıldan itibaren müritlerle şeyhler arasındaki ilişki biçimlerinin belirli ilkelere bağlanmasıyla tarikatlar birer kurum kimliği kazandılar. Bugünün derneklerine benzer şekilde tekke ve dergâhlarda teşkilâtlanan tarikatların her biri sûfî büyüklerinden birinin adını taşır ve ondan itibaren bir silsile ya da zincir halkaları şeklinde devam eden bir geleneği temsil eder.

Arapça bir kelime olan ve sözlükte "yol" anlamına gelen tarikat, bir dinî önderin gözetiminde çeşitli zikir, sema ve ibadetlerle ruhu ve nefsi arındırma, kalbi terbiye etme, içsel gelişim sağlama amacıyla manevi bir yola girmeyi ve böylelikle kurtuluşa ermeyi ifade eder. 'Sûf' kelimesiyle aynı kökten gelen 'tasavvuf', "İslam medeniyetinde ahlaki bir çizgiyi, gönül terbiyesini, felsefi bir derinliği, bediî bir güzelliği temsil ederken, tarikatlar bu yaşama tarzının mektepleridir." (Kara, 2000: 138) Tasavvuf her şeyden önce bir ruh ve nefs terbiyesi işidir ve eğitilmeye muhtaç olan insanın ilk işi, kendisine yol gösterecek bir mürşid-i kâmil bulmaktır. "Yol rehberinin genel adı "şeyh"tir. Tarikata giren kimse kendisini "şeyh"e teslim etmek, ondan ne gelirse kabul etmek zorundadır. Mürid veya sâlik adı verilen çırağın ne zaman eğitiminin tamam olduğuna yine şeyh karar verir." (Güngör, 98, 108)

Tasavvufta Farklılaşma

IX. yüzyıldan itibaren züht hareketi ilk olarak Haris Muhasibî (781-837) ile farklı bir döneme girmiştir. Muhasibî'ye kadar sûfîler daha ziyade Allah korkusu ve kısmen Allah sevgisinden bahsediyorlardı. Fakat ilk defa o, korkudan daha çok Allah tarafından bir lütuf olarak verilmiş aşktan bahsetti. XII. yüzyılın başlarında, hem bir müderris hem de bir mutasavvıf olarak Gazali'nin (1058-1111) tasavvuf ve medrese (ulema) arasında bir köprü oluşturduğu söylenebilir. O, sünnilik ve tasavvuf

veya şeriat ile tarikatı uzlaştırmak yerine bu ikisinin bir olduğunu göstermeye çalıştı. Gazali'den sonra artık ulema ve sûfî diye ayrı zümrelerin yanı sıra âlim-sûfîler veya sûfî-âlimler ortaya çıkmıştır. (Güngör, 70, 80) Tasavvuf, Gazali'den yaklaşık elli yıl sonra Endülüs'te dünyaya gelen Muhyiddin İbn Arabi (1165-1240) ile felsefi veya yarı felsefi bir hal alır. Onunla birlikte 'Âlemde tek bir varlık vardır. O da vacibu'l-vücud (varlığı kesin olan) Allah'tır. Diğer varlıklar bu varlığın değişik tecellileridir. Var zannedilen şeyler aslında vehim ve hayalden ibarettir' anlayışı kısa sürede tasavvufa etki etmiştir.

Modern Türkiye'de tarikatların varoluş nedenlerini anlayabilmek için öncelikle konuyla ilgili teorilere göz atmak faydalı olacaktır.

4. Türkiye'de Tarikat ve Dinî Cemaatler

Fikir Çatışması mı Yoksa Hakikat Tekelciliği mi?

Peygamber ya da ilk kurucu tarafından başlatılan ana dini akımı, sonraki dönemlerde daha doğru bir şekilde anlamak ve uygulamak amacıyla birçok sosyal faktöre de bağlı olarak ortaya çıkan mezhep, tarikat ve dinî gruplar, doğal bir tarzda ve kendiliğinden gelişirler. İslam dini açısından bakıldığında, hadis olarak aktarılan "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" ibaresi, bu doğallığı gösterir. Hakikate ve doğru anlamaya kavgayla değil ama fikirlerin karşı karşıya gelmesiyle *(müsademe-i efkâr)* ulaşılabilir.

Ancak tüm yeni oluşumlar bu durumun ötesine geçmeye ve doğal sınırları aşarak ana gövdeden ayrı oluşumlar haline gelmeye başladıklarında önemli sorunlar belirir. Sosyolojik açıdan bir cemaat (community, gemeinschaft), yardımlaşma, dayanışma ve bireyi kuşatıcı/koruyucu gibi çeşitli sosyal işlevlere sahiptir. Bu tür işlevinin dışında bir cemaat, ideolojik karaktere bürünerek "hakikat tekelciliği" yapmaya başlağında, meşruiyet sorunu yaşar. Meşruiyeti sorgulanan bir yapının ise toplumda tereddütle karşılanacağı açıktır. Temel İslami kaynaklar dinî grupların hakikat tekelciliği yapmasını açıkça eleştirmektedir. **Kuran-ı Kerim,** başlangıçta *"tek bir ümmet"* iken insanların zamanla "bu birliği bozup parça parça" olduklarını, "her hizbin" kendi benimsediği dar ve katı öğreti kalıpları içinde "sevinip övündüğünü" belirtir.[6]

[5] Mü'minun, 23/53-54

Aynı şekilde **Kuran-ı Kerim'in,** ruhbanları ve ataları eleştirirken de bu tekelciliğe karşı çıktığı görülür: *"Allah'ın yanında hahamlarını ve ruhbanlarını da rabler edindiler. Meryem'in oğlu Mesih'i de öyle. Oysa kendilerine, tek olan Allah'tan başkasına kulluk etmemeleri emredilmişti."*[7]

Türkiye'de faaliyet gösteren dinî gruplar, yapı ve içerik farklılıklarından dolayı basitçe tarikatlar ve dinî cemaatler şeklinde iki kategoride ele alınabilir. Bununla birlikte tarikatlar da çoğunlukla cemaat kategorisi içinde değerlendirilebilir.

Bir grubun cemaat olarak nitelendirilebilmesi için onun, her şeyden önce, kuvvetli bir ortak davranış ve düşünce biçimine sahip örgütlü insanlardan oluşması gerekir. Bu anlamda "cemaat", daha genel bir kavramdır. Bazı dinî gruplar "tarikat" formatında olmadıklarından dolayı biz onları tarikat ve dinî cemaat halinde iki kategoride ele alıyoruz.

Türkiye'de halen varlığını sürdüren belli başlı tarikatların büyük çoğunluğunu *Nakşiler* oluşturmakta, onları *Kadiriler, Cerrahiler* ve *Rüfailer* izlemektedir. Tarikat formundan büyük ölçüde farklılaşmış ve daha çok cemaat formuna bürünmüş olan *Süleymancılar* ve *Işıkçıları* da burada zikretmek gerekir. *Risale-i Nur* grupları ise bir tarikat değil, dinî bir cemaat görünümündedir.

Cumhuriyetin kuruluşundan iki yıl sonra yasaklandığı halde tarikatlar, defacto olarak varlıklarını sürdürdüler. Bununla birlikte hem değişim rüzgârlarından etkilendiler hem de bazen şehirlerde yeni formlar halinde ortaya çıktılar. Tarikat ve dinî cemaatlerin varlıklarını sürdürmesinde iki etken öne çıkmaktadır: Köyden kente göç ve II. Dünya savaşını takip eden yıllarda çeşitli nedenlerle artış gösteren hızlı sanayileşme ile birlikte kentsel (gemeinschaft) niteliklerin ön plana çıkması.

Sağlık koşullarının iyileşmesinin de etkisiyle artan kırsal nüfus için köyler, artık hem fiziksel hem de ekonomik bakımdan yetersiz gelmeye başlamıştı. Köylerinde hiç okul yüzü görmemiş, ya da üç yıllık temel ilköğretimden mezun olan gençler, en azından üç-dört yıl süren zorunlu askerlik hizmetleri süresince yeni bir dünya ile karşılaştılar. 'Asker ocağı' onlar için hem bir eğitim yuvası hem

---

[7] Tevbe, 9/31, 35; atalar eleştirisi için bkz, Maide, 5/104; Araf, 7/28; Şuara, 28/70-74.

de farklı bölgelerden gelen ve içlerinde kısmen şehirli de olan kimselerle buluştukları bir mekân olmuştu. Bu gençler köylerine döndüklerinde, orada fazla kalmadılar. Baba ocağını tüttürecek bir ağabeyleri olduğunda, iş edinme imkânlarının bulunduğu yakın mesafelerdeki şehirlere, eşlerini ve çocuklarını, kısa süreliğine de olsa çoğu defa arkalarında bırakarak, göç etmekte sakınca görmediler.

Bunun sonucu olarak 1950'lerden itibaren kırsaldan kentlere yoğun göç dalgaları yaşandı ve böylelikle şehirlerin çevrelerinde gecekondu bölgeleri oluştu. Genç köylüler daha iyi koşullarda yaşama, istihdam ve eğitim gibi kentsel olgulardan yararlanmak istiyorlardı. Göçmenler buralarda yerine göre dinin merkezi bir yer işgal ettiği kendi özgün yerleşimlerini yeniden oluşturdular. Çoğunlukla yerel destekle camilerin inşa edildiği bu çevrelerde günlük hayatın dinselliği, şehir merkezindekinden çok daha belirgindi. (Mardin, 1991: 222) Keza Osmanlı bakiyesi şehir merkezleri de bütünüyle seküler değildi. Osmanlı döneminde medreselerde eğitimlerini tamamlamış ulema ve meşayihten olanlar ile onların etki çevresinde kalan halk kesimleri din ve tasavvuf ile bağlantısını sürdürüyordu.

Bu iki dinî görünüm, radyoda "klasik Türk müziği"nin dışında Türk sanat musikisine bile izin vermeyen resmi söylem ile bireyi köklerinden ve değerlerinden kopartıp yabancılaştıran modern sembol ve aygıtlar, dinî akımları besleyici faktörler oldular. Sözgelimi, göçler ve hızlı sosyo-ekonomik değişimler bireylerde sosyal güvensizlik ve değerler düzeyinde de genelleşmeye ve dolayısıyla anomiye yol açmıştı. Geleneksel değerlerinin erozyona uğradığı ve dolayısıyla toplumsal kimliklerinin tahrip edildiği hissine kapılan ve bu yeni duruma uyum sağlamakta bocalayan kimseler için tarikat ve dinî cemaatler, hem kimlikleri koruma aracı hem de iç huzuru sağlama, umut ve güven ortamları olarak görülmüştü.

Ayrıca bu hareketler dinî güdüleri tatmin etmelerinin yanı sıra yerine göre bir "*protesto ögesi*" ve ekonomik bireysel "gelişmenin" *meşrulaştırıcısı* olarak da önemli işlevler üstlenmiş; üyelerinin eğitim, ticaret, siyaset ve sanayi yoluyla statülerini geliştirmeye çalışıp onları birçok yönden desteklemişlerdir. Bugün kimi dinî örgüt ve cemaatlerin başarılı ve yaygın bir hareket olmasının temelinde, bu ihtiyaçlara örgütsel bir biçimde yeterince karşılık vere-

bilme yeteneklerinin yattığı söylenebilir. (Atacan, 1990: 13)

Türkiye'de Dinî Gruplar

Konsensus araştırma şirketi, 2011'deki anketinde, 18 yaş üstü 1528'i erkek, 1472'si kadın, toplam 3 bin kişiyle yüz yüze görüştü. Araştırma Türkiye'deki 375 yerleşim merkezinde gerçekleştirildi. *"Herhangi bir cemaate üye misiniz?''* sorusuna ankete katılanların yüzde 93,8'i "Hayır, değilim'' derken, "Evet, üyeyim'' diyenlerin oranı yüzde 6,2'de kaldı. Bu soruya "Evet" diyenlerin yüzde 61,8'i "Fethullah Gülen Cemaati" derken, onu yüzde 16,3 ile Süleymancılar ve yine aynı oranla Menzil Cemaati takip ediyor. Batı'dan Doğu'ya doğru gidildikçe cemaat üyeliğinde artış gözleniyor. Siyasal partiler açısından, en yüksek oranda cemaat üyeliği sıralamasında zirvede "AK Parti" ve "Diğer" partiler yer alıyor. AK Parti % 9, MHP % 4,5, BDP % 1,9, CHP % 1,3, Diğer % 11,4 (http://www.haberturk.com).

Verilerden hareket ederek dağılımları şöyle gösterebiliriz: **Nakşi Tarikatlar:** Menzil Cemaati % 16,3, İsmailağa Cemaati % 7,3, İskender Paşa Cemaati % 3,4, Yahyalı Cemaati % 3,4, Alvarlı Efe Cemaati % 3,4, Erenköy Cemaati % 0,6, Şeyh Nazım Kıbrısi Cemaati % 0,6, Hakikat (Ömer Öngüt) Cemaati % 0,6. Diğerleri: Süleymancılar Cemaati % 16,3, Işıkçılar Cemaati % 2,2, Karagümrük Cerrahi Cemaati % 1,7, Haydar Baş Cemaati % 1,1. **Risale-i Nur Cemaatleri:** Gülen Cemaati % 61,8, Kırkıncı Cemaati % 2,8, Yeni Asyacılar % 0,6, Hayrat Cemaati % 0,6.

Söz konusu hareketlerin gelişiminde, hızlı sosyo-ekonomik değişim sürecinde çözülen geleneksel yapıların boşluğunu modern yapıların doldurmakta gecikmesinin ya da yetersiz kalarak başarısızlığa uğramasının etkisini de eklemek gerekir. Bu hızlı değişim sürecinde toplumsal yapı, M. Kıray'ın (1999: 96) *ara form* ve *tampon mekanizma* olarak isimlendirdiği kendine özgü yapılar üretti. Kırsal kesimden gelen göçmenlerin kente uyum sağlama, iş, konut vb. temel sorunlarının çözümünde büyük kentlerdeki tarikat ve cemaatler âdeta bir sosyal güvenlik mekanizması gibi de çalışarak bir ara ilişki formu oluşturmuştur. Bunlar üyeleri için hem bir sosyal ve ekonomik dayanışma hem de önemli bir sosyalleşme aracı işlevi görmüşlerdir.

Benimsedikleri yol-gidişat ve sosyo-ekonomik kökenleri itibariyle farklı oldukları için tarikatlar arasında farklılaşma ve bazen

rekabet söz konusudur. Bu anlamda örneğin yekpare bir Nakşibendi tarikatından çok, farklı Nakşibendi gruplarından bahsetmek daha doğrudur. Muhtemelen bu farklılığın da etkisiyle Türkiye'deki tarikatların çoğunlukla gevşek bir örgütlenmeye sahip oldukları söylenebilir. Temelde "gevşek örgütler" olmaları ve bölünmüşlükleri günümüzde onların bir bütün olarak sisteme muhalefet etmelerini engellemektedir. (Atacan, 18) Aslında bu, çok da hayret verici bir durum değildir. Marjinal olan ideolojik karakterliler bir kenara bırakılırsa, gerçekte bugünkü tarikatlar, özellikle siyasal sisteme karşı konumlanmış bir muhalefeti temsil etmekten ziyade dikkatleri derûna, nefis tezkiyesine (arındırma) yoğunlaştırmış mistik gruplar görünümündedirler. Onların içe dönük tavırlarının, baskıcı ve otokrat devlete karşı kendilerine avantaj sağladığı da söylenebilir. Dışsal ve şikâyetçi olmayan, toplumsal sistemle de çoğu defa uyumlu görünen bu içe dönüklük, dikkatlerin üzerlerinden dağılmasını sağlayan önemli bir faktör olmalıdır.

Oysa tarihte mutasavvıf ve dervişler, sadece ruh ve nefis terbiyesi ile meşgul olmuyorlar, aynı zamanda önemli toplumsal görevleri de ifa ediyorlardı. Onlar dinin tüm mahlûkata şefkat, yardım ve sosyal adalet gibi ahlaki emirleri konusunda hem halkı hem de idarecileri uyarıyorlardı. Sosyo-dinî ve ruhi faktörlerin ortaya çıkardığı tekkeler, tarihsel seyri içinde sosyal yardımlaşma, okçuluk eğitim merkezi, misafirhane, güzel sanatlar eğitimi, çaresiz ve miskinlere huzur evi (miskinler tekkesi), cihat için hareket ve propaganda merkezi (Ocağ-ı Bektaşiyan), ahî zaviyeleri (esnaf teşkilâtları) gibi birçok toplumsal görevi ifa etmişti. (Kara, 1977: 49) Tarih boyunca tekkeler, sadece devlet karşısında kendisini mağdur ve güçsüz görenlere kol-kanat germemişler, aynı zamanda otoriter devletin baskılarına karşı muhalefetin örgütlendiği merkezler de olmuşlardı. (Güngör,115)

Bazı tarikatların klasik yapısı günümüzde büyük ölçüde değişim geçirmiştir. Tekke ya da dergâh merkezli tarikatlar yerlerini okulları, yurtları, dernekleri, yayınevleri ve ticari şirketleri olan tarikatlara bırakmıştır. Entelektüellerin tarikatı olarak da bilinen *Rifailerde* ise klasik 'şeyh', 'mürit' ilişkisi bile ortadan kalkmış görünüyor. Onlar, toplantılarında zikir yerine sohbet etmeyi, Mevlana'nın Mesnevi'sini okumayı tercih ediyorlar. Elit kesimde etkin

olan *Mevleviler, Rifaîler,* mevcut toplumsal yapıyla çoktan bütünleşmiş bir görüntü verirken, alt-orta ve üst-orta tabakalara dayanan ve tanınmış bazı sanatçıların da tarikatı olarak bilinen *Cerrahiler* bir uyum mekanizması olarak önem kazanmaktadır. (Atacan, 18) Alt-orta gelir gruplarında etkili olan *Rüfaîler*in zikir törenleri çok yakın zamanlara kadar vecd anında vücuda şiş batırıp ateş yutmak, cam yemek vb. çarpıcı hipnotize eylemlerle dikkat çekiyordu. Ancak çeşitli nedenlerle artık bu tür eylemlerden vazgeçmiş görünüyorlar.

Elit Tarikatlar: Mevlevilik ve Rifaîlik

Mevlevilik, Mevlana Celaleddin Rumi'ye (1207-1273) izafe edilen tarikatın adıdır. Mevlana çoğu tarikatlarda olduğu gibi bizzat bir tarikat kurucusu değildir. İlk halifesi Hüsameddin Çelebi ve oğlu Sultan Veled, onun ismi etrafında oluşan fikir hareketini "Mevleviyye" ya da "Celâliyye" adıyla bir tarikata dönüştürmüşlerdir. Mesnevi'si İslam dünyası dışında da çok okunanlar arasında yer alır.

Rifaîliğin piri Ahmed er-Rifaî'dir (118-1182). Günümüzdeki topluluğun kurucusu ise Filibe doğumlu Kenan Rifâî'dir. (1867-1950). Galatasaray Lisesi mezunu olan Kenan Rifâî, şeyhinden aldığı manevi eğitimin yanında musiki dersleri de almış, piyano ve keman çalmayı öğrenmiş bir mutasavvıftır. Tekke, zaviye ve dergâhların kapatılmasından sonra tekke merkezli tasavvuf yerine sohbet meclislerini öne çıkaran bir anlayışı benimsemiştir. (Efe, 272) Kenan Rifâî'den sonra tarikatın önde gelen temsilcisi, "Samiha Anne" diye anılan Samiha Ayverdi'dir (1905-1993). Ayverdi bizzat kurmuş olduğu Kubbealtı Vakfı ile Türk Kadınlar Kültür Derneği'nde sosyal içerikli faaliyetlerini sürdürmüştür. Başörtüsü konusundaki esnekliliğiyle tanınan Rifailik, geniş bir kadın müritler topluluğuna sahiptir.

5. Toplumsal Hareketlerin Analizine İlişkin Teoriler

Toplumsal bir hareket olarak dinî cemaat ve tarikatların açıklanmasında iki teorik çerçeveden yararlanılabilir: "*Kaynak Seferberliği Teorisi*" ve "*Organizasyonel Adanma Teorisi*".

Kaynak Seferberliği Teorisi (resource mobilization theory), toplumsal hareketlerin devamı ve büyümesi için gerekli olan *ekonomik* ve *insani kaynak* türlerine vurgu yapan sosyolojik bir teoridir. Bu teorinin savunucularına göre, bir toplumda sosyal değişim ancak mali ve insan kaynaklarını bir araya getirebilme yeteneğine

sahip örgütlü toplumsal hareketler aracılığıyla sağlanabilir.

Toplumsal hareketlerin analiziyle ilgili eski teoriler, bir harekete üye olan kimselerin *sosyal psikoloji*lerine odaklanıyordu, çünkü bu kimseler sosyal problemlerin yoğunluğu sebebiyle *sıkıntı* duyan insanlar olarak düşünülüyordu. Mutsuzluklar ve sıkıntılar yaygınlaştıkça toplumsal hareketlerin doğuş zemini oluşuyordu.

Oysa bir toplumsal hareketin destek kazanması ve başarılı olması için sıkıntı çeken üyelerden daha çok etkili bir organizasyona ihtiyaç vardır. Zira toplumda bir harekete destek verilmesine yetecek ölçüde her zaman bir hoşnutsuzluk vardır. Bu hoşnutsuzluğu bir toplumsal harekete dönüştürmek ve örgütlemek için, hareketin merkezinde *strateji* yapmayı bilen ve *akıllı* insanlardan oluşan öncü grubun varlığı şarttır. Böylelikle memnuniyetsiz insanlar istenen kıvama getirilebilir, harekete para ve insan desteği sağlanabilir, siyasal iktidarla ittifaklar yapılabilir ve medya yönlendirilebilir. (Ebaugh, 2010: 24) Hareketin hedeflerine ulaşabilmesi için yeterli mali kaynak, çalışan, yasal destek ve medya desteği gibi temel kaynaklar bulunmadığı; bu kaynakların sistemli bir şekilde organize edilmediği durumlarda, o hareket ya çöker ya da daha başarılı bir başka hareketle birleşir. *Para, meşruiyet* ve *emek* olmadıkça hiç bir toplumsal hareket başarıya ulaşamaz.

Özetle, toplumsal hareketle hedeflenen sosyal değişmenin başarılabilmesi için cazip ideolojik pozisyonlar ya da büyük duygusal itirazlar tek başına yeterli değildir. "Asıl gerekli olan yüksek düzeyde bir organizasyon ve destekçileri harekete geçirebilecek etkin bir iletişim ağı; muhalefeti nötralize edebilmek ve sempatizanları artırabilmek için medya bağlantıları ve teknolojik alt yapıdır". (Newman, 241)

Organizasyonel Adanma Teorisi (organizational commitment theory) ise gerekli kaynakları elde etmek için fertleri motive eden organizasyonel adanmanın mekanizmalarını açıklar. Bir hareketin başarıya ulaşması için ihtiyaç duyulan kaynakları bir araya getirebilme meselesi, her şeyden önce bir motivasyon meselesidir. Milyonlarca insan niçin kendisini bir harekete adar, o hareketin hedeflerine ulaşabilmesi için niçin zamanını, emeğini ve parasını verir; duygusal olarak o harekete neden bağlanır? Bu türden sorular "adanma duygusu"yla açıklanabilir. Adanma duygusu, bir kimsenin ait olduğu grubun menfaatlerini kendi menfa-

atlerinden ayrı tutmayacak derecede gruba bağlanmasını sağlayan bir duygudur. Adanmış insan, kendisini ait olduğu grubun hedefleriyle özdeşleştirmek suretiyle kendisinin beslendiğini ve manevi gıda aldığını hisseder. Bu hissin güçlü olması oranında da gruba yönelik adanma duygusu çoğalır. O vefalı bir insandır, derinden ait olma duygusuna sahiptir. Bu duygu sayesinde grubu ona sanki kendisinin genişlemiş ve büyümüş hâli gibi gelir. (Ebaugh, 24)

6. BÖLÜM

SOSYAL TABAKALAŞMA ve DİN

Tüm toplumlar eşitsizlikler üzerine kuruludur. Hayvan topluluklarında bile üyeler arasında belirli bir eşitsizlik söz konusudur. Toplumsal rollerin farklılığı, eşitsizliklerin kaynağını oluşturmaktadır. Bir organizasyonda zorunlu olarak hem karar veren hem de kararları uygulayan insanlar bulunur. Bazı roller yönetir, bazıları yönetilir. Rollerin gelirleri arasında da fark vardır. (Mendras, 2009: 221) Bir doktorla vasıfsız bir işçi aynı gelire sahip değildir. Yönetici kadrosunun, büro memurlarından ya da sıradan işçilerden daha fazla maaş alması adaletsizlik değildir. Kişi, yönetici kadrosunda olmak için uzun süre eğitim görmüştür ya da işi daha zordur ve istenmeyen sonuçlarla karşılaşma riski daha fazladır. Bu nedenle yüksek ücret almadan yönetici kadrosunda çalışmak istemeyebilir. Diğer yandan işe yaramayan bir rol yoktur ama bazı roller diğerlerine göre daha saygındır. Ama gelir ve saygınlık her zaman birbirine bağlı değildir. Çok saygın olduğu halde bazı roller görece az bir maaş alabilir ya da tam tersi gerçekleşebilir.

Eşitsizlikler bizi 'sosyal tabakalaşma' (social stratum) kavramına götürmektedir. Sosyal tabakalaşma, insanlar arasındaki bir eşitsizlik sistemini gösterir. Bu sistem, toplum içindeki bütün bireyleri eşit olmayan ödüllendirme ve hayat şansları (life chances) bakımından derecelendirmeye tabi tutar; yerküredeki jeolojik kaya katmanları gibi, onları düşükten yükseğe doğru derecelendirir. Böylelikle benzer avantaj ve dezavantajları paylaşan insanlar be-

lirli tabakaları oluştururlar.

Ödüllendirme ve avantajlar, "servet, gelir, mesleki prestij, eğitim ve servetin özel bir türü olarak dinî bilgi" şeklinde çeşitli biçimlerde tezahür edebilir. (Kehrer, 1998) Tabakasız bir toplum imkânı düşünülse bile bu, ütopik bir düşüncedir. En ilkel topluluklardan günümüze değin ikili veya çoğulcu tabakalaşma örnekleri her zaman görülmüştür. Her tabakalaşma, bizzat kendi mensupları tarafından meşrulaştırılarak mevcut farklılıklar normal ve doğru karşılanır. Tabakalaşma ölçütlerinin meşruiyeti, çoğunlukla hızlı sosyal değişme dönemlerinde sorgulanmaya başlar. Mevcut tabakalaşma biçiminden mağdur olanlar, barışçıl (hukuki) veya şiddet (devrim) yoluyla tabakalaşma ölçütlerinin yönünü değiştirmeye çalışırlar. Meşrulaştırma konusu, aşağıda görüleceği üzere, toplumun dinî sistemiyle sıkı sıkıya bağlıdır.

Sosyal tabakalaşma sistemleri, en azından teorik olarak temel insan hakları açısından bizatihi bir ayrımcılığı ve eşitsizliği göstermez. Bunlar bilgi, yetenek, beceri, hüner ve fırsatları değerlendirme gibi çeşitli etmenlerle kendiliğinden meydana gelmiş olabilir. Bununla birlikte uygulamada toplumların inanç, din ve dünya görüşlerine bağlı olarak temel insan hakları açısından dramatik eşitsizlikler ortaya çıkabilir.

Titanik'te Tabakalaşma

Büyüklük, gösteriş ve konfor bakımından zamanının en iyisi olan ve "batmaz" denilen Titanik isimli yolcu gemisinin 1912 yılının soğuk bir Nisan gecesinde Kuzey Atlantik'te bir buz dağına çarpması sonucu 1500'den fazla insan hayatını kaybetmişti. Bu dramatik kaza, hayatını kaybeden ve kurtulan insanların sınıfsal ayrışmaya konu olması sebebiyle de sosyolojik bir anlama sahiptir. Birinci sınıf odalarda kalan yolcuların yüzde 60'ı, ikinci sınıf kamaralarda kalanların yüzde 36'sı, alt sınıf yolcular ile mürettebatın ise yüzde 24'ü kurtulabildi. Konuya kadın ve çocuklar açısından bakıldığında ise oranlar çok daha çarpıcıdır. Geleneksel olarak her zaman kadın ve çocukların kurtarılmasına öncelik verilmesi gerekirdi. Oysa kadın ve çocuklardan birinci sınıf olarak yolculuk yapanların yüzde 97'si; ikinci sınıf olarak yolculuk yapanların yüzde 86'sı kurtarılmasına karşın alt sınıflardakilerin sadece yüzde 42'si kurtarılabildi.

Çok daha fazla zenginin hayatta kalmasının önemli nedenlerinden biri, muhtemelen, birinci ve ikinci sınıf güvertede kalanların kurtarma

botlarına daha kolay ulaşabilecek durumda olmalarıdır. Ayrıca alt sınıf mensubu insanların kurtarılması için fazla bir çaba gösterilmemiş; hatta onların kurtulma fırsatları engellenmiş bile olabilir. Titanik'in yolcuları için toplumsal eşitsizlik odaların ve yiyeceklerin kalitesiyle sınırlı değildi. Bu hayatta kalma ya da ölmek konusunda da barizce göze çarpıyordu. İnsanların mensup olduğu tabakalar sadece yaşam kalitesini değil yaşama şansını bile etkileyebilmektedir. Bu örnek günümüzün modern toplumlarında var olan ayrımcılığı da oldukça açık bir biçimde gözler önüne serecek türdendir. "Tepedekiler, kriz anında 'cankurtaran sandallarına' daha kolay ulaşabilecek durumdadırlar"; ötekileri ise kapitalist bir sistemde "kapalı kapılar, izole edilmiş güverteler ve hayatta kalmayı son derece zorlaştıran politikalar beklemektedir." (Newman, 150)

A- Sosyal Tabakalaşma Teorileri ve Din

Yapısal-işlevselci teorisyenler açısından tabakalaşma, büyük ölçüde toplumsal düzen ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Toplumsal eşitsizlikler bazı durumlarda toplumun düzenli işlemesine katkı sağlamaktadır. Örneğin bürokrasilerde görev tanımlarının yapılmış olması ve buna bağlı bir iş bölümünün varlığı, sosyal yapının düzeni ve sürekliliği bakımından hayati derecede önem taşımaktadır.

Görev paylaşımını etkili yapabilmenin yollarından biri, toplumdaki bazı pozisyonlara, -gerekli nitelik ve yetenekteki bireylere cazip hale getirebilmek için- daha yüksek ödül, daha iyi ücret, daha yüksek prestij ve daha çok ayrıcalık vermekten geçer. Yetenekli bireylere yeterince yüksek ödüllendirme yapılmazsa onların önemli ve zorlu görevleri üstlenmesi için bir neden kalmaz. Yüksek prestij ve gelir beklentisi olmasa bazı insanlar uzun yılları gerektiren eğitim süreçlerinin zorluk ve maliyetlerine katlanmak istemezler.

İş ve Ücret Denkliği Ne Kadar Gerçekçi?
Yapılan bir işin önemli olmasına rağmen, önemiyle orantılı ödüllendirilmenin olmayışının temel nedeni, o işin gerektirdiği özelliklere sahip çok sayıda insanın varlığıdır. Mesela temizlik elemanları olmasa, yalnızca caddeler, sokaklar, kurumlar çöp ve pislikle dolmakla kalmaz, toplumun genel sağlığı da büyük tehdit altına girerdi. Temizlik elemanlarının toplumsal açıdan hayati işlevleri olmasına rağmen bu işi yapabilecek çok sayıda insan olduğu için onlar çok fazla ücret almazlar. Üstelik temizlik elemanı olabilmek için uzun süreli kurumsal eğitime ihtiyaç duyulmaz. Doktorlar da toplumun sağlık ihtiyaçlarına hizmet ederler. Fakat doktor olmanın gerektirdiği yetenek ve uzun süreli eğitimden dolayı toplum bu mesleği daha yüksek düzeyde ödüllendirmekte ve doktorlar temizlik elemanlarına göre daha fazla ücret almaktadırlar.

Bununla birlikte günümüz kapitalist toplumlarındaki ücret çizelgeleri incelendiğinde, oldukça yüksek ücret alan kimi pozisyonların işlevsel açıdan düşük ücret alan bazı pozisyonlar kadar önemli olmadığının açık örnekleri kolaylıkla görülebilir; talk-show ve film yapımcıları, oyuncuları, şarkıcılar, komedyenler vb. gibi. Kimileri onların günlük hayatın sorun ve sıkıntılarından bir anlığına da olsa bizleri uzaklaştırıp rahatlatma gibi önemli sosyal işlevleri icra ettiğini ileri sürebilir. Fakat toplumun bunlar olmaksın da muhtemelen daha kolay bir şekilde varlığını sürdürebileceğinin farkında olmalıyız. Nitelikli bilim insanlarının, öğretmenlerin, doktorların, mühendislerin ve hatta temizlik elemanlarının bulunmadığı durumlarda ise ciddi sıkıntılar yaşanacaktır. Oysa bu önemli işleri icra eden nitelikli insanların birkaç yılda kazandıklarını popüler eğlence sektörünün ünlüleri bir birkaç saatte kazanmaktadır. (Newman, 152)

Kuşkusuz bu türden toplumsal dengesizliğin önemli kaynaklarından birisi, 'sadece benim karşı çıkmamla değişen bir şey olmaz' düşüncesini taşıyan kitlelerdir.

Tabakalaşmayı haksızlık ya da toplumsal düzen için bir tehdit olarak görmeyen yapısal işlevselci yaklaşımın karşı kutbunda *çatışma teorisi* yer alır. Çatışmacı teorisyenler toplumsal eşitsizliklerin sosyal düzenin devamı için bir zorunluluk olduğu görüşünü reddetmekle kalmayıp onları baskının, çatışmanın ve mutsuzluğun temel kaynağı olarak da görürler. Tabakalaşma genellikle para, toprak, eğitim, bilgi, sağlık, güvenlik ve yeterli barınma gibi

temel kaynakların eşitsiz dağılımı sebebiyle ortaya çıkar. Bazıları çok şeye sahip olurken, bazılarının hiçbir şeyi olmamaktadır. Kuralları belirleyen sistemin tepesindekiler bu kaynakların kontrolünü de ellerinde tutarlar. Kısacası, tabakalaşma sistemi ayrıcalıklı konumları işgal eden birey ya da grupların çıkarlarına hizmet eder. (Newman, 153)

Klasik sosyolojide tabakalaşma-din ilişkisi çoğu defa tek yönlü, özcü ya da genellemeci yaklaşımlarla ele alınmakta ve dinin rolü *meşruiyet* kavramı eşliğinde değerlendirilmektedir. Bu tür çerçevelerde dinlerin sosyal yapıyı "ıslah etmek", "dönüştürmek" ve "yeniden inşa etmekten" çok, verili yapıya neredeyse gönüllü sayılabilecek bir ilgiyle kendiliğinden eklemlendiği ima edilerek, kurulu düzeni "takviye ve tahkim etmek" gibi bir rol üstlendiği iddia edilmektedir. Sözgelimi Marks'ın dini halkların afyonu olarak resmeden meşhur aforizması, gerçekte Kilise ve Batılı dinsel aktörlerin sosyal çevreleriyle var olan ilişkilerinde sahiplendikleri rollerden hareket etmektedir. Batılı dinî tecrübe temel alındığında, bu durumu teyit eden bir sosyal yaşam pratiğinin mevcudiyeti kuşkusuz yadsınamaz. Ancak dinin Batılı toplumların geleneksel formlarıyla kurduğu ilişkisinin "genelleştirilebilir ve mutlaklaştırılabilir bir şekilde evrensel bir hakikat olarak takdim edilmesi, Batılı tecrübeyi diğer tüm toplumlar için de tekrarlanabilir, dahası gerekli ve uygulanabilir iyi mertebesine çıkartan bir yaklaşımın sonucu olmalıdır." (Subaşı, 2014: 167)

Oysa din, toplumsal eşitliği özendiren, besleyen ve geliştiren kaynakların başında gelmektedir. Bugün modern dünyada bile birçok önemli sosyal hareket ilhamını dinî fikirlerden almakta ve genellikle de dinî liderler tarafından yönetilmektedir. Dinin, Latin Amerika'da "özgürlük" ya da "kurtuluş teolojisi"nin sosyal adaletin sağlanmasında, Sovyet toplumlarının özgürlük mücadelelerinde toplulukları motive etmede ve Polonya dayanışmasındaki rolü, onun sosyal hareketlere nasıl kaynaklık ettiğinin bariz bir göstergesidir.

Konuya İslami açıdan bakıldığında, bu dinin sosyo-ekonomik hayatın genelinde toplumsal dengeyi oluşturmaya yönelik olarak ciddi düzenlemeler gerçekleştirdiği görülür. Toplumsal alanda ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığını ortadan kaldırma çabası, iktisadi alanda işçilerin alın terlerine vurgu yaparak onların emeklerinin

kutsallığına dikkat çekmesi ve zekât fonları, kâr ortaklığı gibi sistemler aracılığıyla toplumsal eşitsizlikle belirgin bir tarzda mücadelesi bu meyanda hemen akla gelebilecek düzenleme girişimleridir. Vahye dayalı din, başlangıçtan itibaren bütün insanların Allah nezdinde eşit olduğunu ilân etmişti. İslam, sosyal rollerde kast sistemi belirlemeksizin doğal ya da kazanılmış eşitsizlikleri doğal karşılarken tabaka ve sınıflar arasındaki sosyal akışkanlığı belirgin bir şekilde destekler.

İslami Paradigmada Eşitlik Kavramı ve Adalet

İslam geleneğinde "eşitlik" kavramı, "hak" ve "adalet" kavramlarının ayrılmaz bir parçasıdır. Hak, hukuk ve hakikat aynı kökten gelen kelimelerdir. Hak, insana hukuk ya da toplum tarafından verilmiş olan yetkilerdir. Allah'ın güzel isimlerinden (Esma-i Hüsna) birisi de "Hak"tır. Allah'ın, Rasulü'nü "hidayet ve hak dinle" göndermesi, İslam'ın bütün dinlere üstünlüğünü gösterir.[1] Hakk'ın zıddı batıldır. "Hak geldi, batıl yok oldu. Batıl zaten yok olmaya mahkûmdur."[2]

"Adalet" ise her hak sahibine hak ettiğini tam olarak vermektir. Adaletin zıttı zulümdür. Adaletin tam dağıtılmadığı toplumlarda insan hakları çiğneniyor ya da engelleniyordur. "Adalet, mülkün temelidir." "Yeryüzünün halifesi" olarak insanın temel görevlerinden birisi, adaleti egemen kılmasıdır. Adaleti tesis etmenin temel şartı, "hakkı üstün tutan" bir zihniyete sahip olmaktır. Hakkı değil de "kuvveti üstün tutanlar" adaleti tesis edemezler. Hakkı üstün tutma anlayışı adaleti; kuvveti üstün tutma anlayışı ise zulüm ve felaketi doğurur.

Bu çerçevede tabaka, sınıf, ırk, dil, cinsiyet, hatta din ayrımı yapılmaksızın tüm insanlara, "hakkaniyet" ölçüsünde adaletle muamele edilmelidir. Hz. Muhammed, peygamber olarak gönderildiğinde dünyanın diğer bölgeleri gibi Arap yarımadasında sosyal ilişkiler doğal olmayan ama doğuştan gelen eşitsizlikler üzerinden şekilleniyordu. Bazı kimseler adeta doğuştan zengin, bazıları fakir; bazıları yönetici, bazıları yönetilen; bazıları efendi, bazıları köleydiler. Fakat hadise göre insanlar temel hak ve özgürlüklerini kullanma bakımından "bir tarağın dişleri gibi" müsavidirler. Bu prensibi İslam Peygamberi hayatı boyunca bizzat uyguladı; siyah tenli Müslümanlarla diğerleri arasında güçlü dostluk ve kardeşlik bağları tesis etti.

Hz. Muhammed, güçlülerin egemenliğine dayanan bu toplum yapısını

[1] Fetih, 48/28.
[2] İsra, 17/81.

dönüştürmek amacıyla bütün insanların aynı kaynaktan geldiğini, hepsinin Âdem'in çocukları olduğunu, Âdem'in ise topraktan yaratıldığını ilân etti. İslam ırk, renk ve dil gibi insanın kendi iradesine bağlı olmayan özellikleri eşitliği bozan bir nitelik olarak değerlendirmez. Tevhit inancı etrafında şekillenen İslam toplumu her renk ve coğrafyadan gelen insanları İslam potasında kaynaştırma yeteneğine sahiptir. Bunun sonucunda aralarındaki fiziki mesafenin uzaklığına rağmen, sosyal mesafe bakımından yakın, birbiriyle uyumlu ve dayanışma içerisinde olan mütecanis bir toplumsal yapı oluştu. Böylesine zengin sosyal bir bağ, tarih boyunca hiçbir toplumda ortaya çıkmamıştı.

B-Tabakalaşma Türleri

Sosyal tabakalaşma, servet, güç ve itibar bakımından oldukça farklı insan kategorilerinin hiyerarşik bir biçimde sıralandığı sistemdir. İnsanlık tarihi boyunca genel olarak dört temel tabakalaşma biçimi ayırt edilmektedir: *Kölelik, kast sistemleri, feodal sistemler (estate)* ve *sosyal sınıflar.* Burada ilk üç tabakalaşma biçimine kısaca değindikten sonra sosyal sistemler üzerinde yoğunlaşacağız.

Kölelik ve *kulluk*[3] kavramları, özgür olanlar ve özgür olmayanlar şeklinde iki insan kategorisinin ortaya çıkmasına neden oldu. *Kölelik* bazı insanların başkalarının malı konumunda olduğu en ağır bir eşitsizlik biçimidir. Kölelerin hayatları bir mülk gibi sahiplenilmiş ve sınırlandırılmış kimselerdir. Köle, efendisinin malıdır: efendi köle üzerinde mülkiyet hakkına sahiptir. Yasalara aykırı olmasına rağmen günümüzde Burkina Faso, Mali, Moritanya ve Nijer gibi ülkelerde on binlerce insan halen köle olarak hayata gözlerini açmaktadır. (Newman, 150)

---

3 Bazı tarım toplumlarında varlığını sürdüren kulluk sistemi, kölelikten daha üst konumdadır; efendisine ya da terk edemeyeceği toprağına bağlı olmakla birlikte satılma engelinin bulunması gibi kısmi hukuki haklara sahiptir.

Osmanlı Toplumunda Kölelik

Osmanlı toplumunda 1908 yılına kadar cariyeliğin varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. XIX. yüzyılda en yaygın bağımlılık biçimi ev içi kölelikti. Üst ve orta sınıf ailelerin evlerinde hizmet eden kölelerin çoğunluğu kadınlardı. Sayıları daha az olan erkekler ise ev dışındaki zirai ve ticari işlerde kullanılıyordu. Kölelerin azat edilmesini teşvik eden dinî normlar sayesinde kölelik süresinin sınırlı olduğu söylenebilir. Oruç ve yemin kefareti karşılığında, ümm veled (efendisinden çocuk doğuran cariye) olmaları durumunda ya da varlıklı kimselerin hayır yapmaları sonucunda köleler özgürlüklerine kavuşabilmekteydiler. Çocuk dadısı olan cariye ise çocuk mektebe başladığı gün özgürlüğüne kavuşurdu. Toplumsal bir mutabakat gereği, cariyeliğin azami süresi dokuz yıldı. Yedi yıl olduğu halde cariyelerini halâ azat etmeyenler örfen kınanmaktaydı. Kuşkusuz bunda kölelere iyi davranılmasına ve onların azat edilmesine yönelik dinî normların önemli rolü olmalıdır. Cariyelerle mensup oldukları aile üyeleri arasında öyle yakın sıcak ilişkiler olurdu ki, artık yaşlı ve orta yaşlı cariyeler, evdeki çocukların 'kara anne'leri, 'süt nine'leri gibi unvanlarla anılan statüler elde ederlerdi. (Kurt, 2013: 67)

Kast sistemi, bireylerin hayat tarzını, statüsünü ve meslek seçimini belirler. Her birey bir kastta doğar, o kast içinde kalır ve o kasttan biriyle evlenir. Hinduizm'de kastların toplumsal akışkanlığından son derece sakınıldığı için mevcut sosyal organizasyon değişmeden kalır. Antik Hindu kast sistemi katı ve hiyerarşik bir şekilde *brahmanlar* (rahipler), *soylu savaşçılar-prensler, tüccar* ve *çiftçiler* ile hizmetçi konumundaki *paryalar* (sudralar) şeklinde belirlenmiştir. Kast sisteminin en altında yer alan paryalar "dokunulmaz" ve "kirli" kabul edildiğinden üst kastlardaki herkesin onlardan uzak durması gerekir. Bunların çoğu kast dışı aşağılık olarak görülürler. Paryaların kutsal metinleri okumaları ve dinlemeleri yasaktır. Bir paryanın, üst sınıftan biriyle fiziksel teması olamaz; onun ayağına bile dokunamaz. Bugün Hindistan'da kast temelli ayrımcılığı yasaklayan yasalar çıkartılmış olsa da sistem toplumda illegal bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Nufusu yaklaşık 250 milyona ulaşan Hind-Müslümanlarının tebliğ faaliyetlerinin bu eşitsiz düzenin hafifletilmesinde, en azından, ezilen ve dışlanan paryaların dönüşümünde yeterli olmadığı, ortadadır.

Bu başarısızlığın temelinde birçok etkenin yanında, İslamlaşma yoluyla Müslüman nüfusun artmasından korkan siyasal otoritenin engellemelerinin önemli ağırlığının olduğu yadsınamaz.

Tabakalaşmanın üçüncü formu *feodal sistem* ya da *toprak ağalığıdır* (zümre, estate). Çoğunlukla endüstri öncesi toplumlarda görülen ve dinî kurallardan daha çok beşeri yasalara dayanan bu sistemin merkezinde yer alanlar, toprak sahibi ve asil oldukları için yüksek statüye sahiptirler. Orta Çağ Avrupa ve Rus aristokratları en büyük toprak mülkiyetine sahiptiler. Mülk modeli de adı verilen feodalitede din adamları daha sonraki etkili grubu oluşturuyordu. Kilise mülkiyetinde tuttuğu geniş topraklar ve toplum üzerindeki büyük etkisi sebebiyle oldukça merkezi bir konumdaydı. Üçüncü tabakayı ise halk yani tüccarlar, zanaatkârlar, köylü ve serfler (köleler) oluşturuyordu. Tabakalar arasında hareket nadiren görülse de mümkündü. İngiltere Parlamentosu'nda Lordlar Kamarasını işgal eden ve merdivenin en üst basamağındaki aristokratik ailelerden gelen "soylular" feodal sistemin günümüzdeki kalıntıları olarak görülebilir. Bunlar küçük bir grup olmasına rağmen çok zengin bir mirasa ve büyük bir siyasi güce sahiptirler. (Newman)

I. Sosyal Sınıflar (Sınıf Sistemleri)

Bir "sınıf", bazı özellikleri benzer olan bir insan kategorisidir. Sözgelimi bütün "kırmızı sebzeler aynı kategori altında sınıflandırılabilirler (havuç, domates, turp vb). Aynı şekilde ayda 30 bin Tl'nin üzerinde geliri olan insanlar kategorisi tüccarları, üst düzey şirket yöneticilerini, büyük arazi sahiplerini, bazı yarı resmi görevlileri, noterleri, doktorları, müzisyen ve oyuncuları yan yana getirebilen başka bir kategoridir. Bu kategori basit bir gelir sınıfına göre şekillenmiştir ve kategoriyi oluşturan insanlar, gerçek bir sosyal grup oluşturacak ortak bir fikre ya da eyleme sahip değildirler. Bu sadece istatistiksel bir kategoridir. Sosyal sınıfların merkezi ögesi ise ekonomik çıkarlardır. Bu yüzden sosyal sınıfların ortaya çıkması ortak çıkarlarını savunmak için örgütlenen, çıkarları için aynı şekilde davranan, gerektiğinde ortak tepki gösterebilen sosyal grupların bir araya gelmesiyle mümkündür. (Mendras, 224)

Sosyal sınıf, servet ve gelir bakımından *benzer ekonomik kaynakları* paylaşan ve çıkarları uğruna benzer tepkiler gösterebilen derecelendirilmiş grupları tanımlar. Bunu daha geniş anlamda aynı geliri elde eden, aşağı yukarı aynı eğitim ve terbiyeyi almış, aynı yaşam tarzını paylaşan (Bilgiseven, 1982) bireylerin meydana getirdiği bir sosyal kategori olarak da tanımlamak mümkündür.

Sınıf sistemi, sosyal hareketliliğin önünde yasal ya da dinî engellerin olmaması ve bireylerin bir sınıftan diğerine hareket edebilme imkânlarının bulunması bakımından diğer tabakalaşma sistemlerinden ayrılır. Çoğunlukla sanayileşmiş toplumlara özgü olan bu sistem, diğerlerine göre daha akışkandır ve sınıflar arasındaki sınırlar kapalı değildir. Pratik hayatta bazı insanlar açısından sınıflar arası hareket son derece zor olsa da teorik olarak sınıf sisteminde bütün bireylerin en üst konuma ulaşabilme olasılığı vardır. (Newman, 152)

Diğer taraftan sınıf sistemindeki farklılıklar çoğunlukla bireysel yeteneklere bağlı farklılıklar olmakla birlikte her hâlükârda eşit haklara sahip olmayan kesimler de görülebilecektir. Kapitalist bir toplumda, bir işçi çocuğu ile burjuva çocuğunun hayat şanslarının çok farklı olması, daha doğrusu, yurttaşlar arasındaki sosyo-ekonomik eşitsizlik boyutlarının artış eğilimi göstermesi hayret edilecek bir durum değildir.

Sosyal Piramit

Bugün toplumlar çoğunlukla katmanlara ayrılabilecek ve çoğalıp gruplanabilecek sosyal piramit şeklinde görülüyor. İstikrara kavuşmuş modern bir toplumda piramidin tepesindeki *üst sınıf* azami zenginliği, kültürü, gücü kendinde toplayan kimselerden oluşur. Yüksek maaşlı profesyonel ve beyaz yakalılardan oluşan *orta sınıf*, yükselme ümidiyle yukarıdan gelen normlara ve tutumlara uyum sağlamaya çalışan gruptur. Kol gücüyle çalışan mavi yakalı *alt sınıf* ise tam tersine özerk bir kültüre, düşük gelire ve daha belirgin bir ahlaki ideolojiye sahiptir. (Mendras, 241)

Modern toplum bağlamında Marksist sınıf modelini belirleyen iki temel kavram, burjuvazi (kapitalistler) ve proleteryadır (emekçiler). Kapitalistler ticari işletmeler, toprak ve sermaye gibi üretim araçlarına sahipken emekçilerin yapabileceği tek şey, hayatını

sürdürebilmek için iş gücünü satmaktır. Emekçi sınıf artı-değer üretirken (yapılan işin pratik değeri ile pazar değeri arasındaki fark) burjuva sınıfı bu artı-değeri kendine mal eder. Böylelikle hem sermayede hem de emek gücünde bir yığılma olur ve sömürülen büyük çoğunluğa karşı sömüren azınlık ortaya çıkar.

Çatışmacı sosyologlar, toplumsal tabakalaşmanın temel belirleyicisi olarak *gelire* ve *servete* aşırı vurgu yapmış oldukları için eleştirilirler. Max Weber insanların yalnızca *ekonomik* eşitsizlik temelinde derecelendirilemeyeceği görüşünü benimser. Onun tabakalaşma modelini belirleyen temel kavramlar ise *sınıf, statü* (prestij) ve *güç*'tür (iktidar). (Weber, 2012: 1/423) Bireyin toplumsal yapı içindeki yeri ve konumunu belirten *statü*, belirli bir "yaşam tarzı"na göndermede bulunur. "Yaşam tarzı", tabakalaşma konusuna Weber'in dahil ettiği bir kavramdır. Güç, servet ve prestijle ilişkili gibi gözükse de her zaman bu zorunlu olmayabilir. Örneğin bir lider yüksek düzeyde güç ve prestij sahibi olduğu halde görece düşük bir mal varlığına sahip olabilir. Diğer taraftan zenginlik mutlaka güç ve prestij sağlamaz. (Özbolat, 2017: 59)

Statü Göstergeleri

Statüde tayin edici faktör, bireylere saygı ve hayranlık kazandıran itibardır (prestij). Sosyal itibar (prestij) gelir ve servetle ilişkili olmakla birlikte büyük ölçüde eğitim düzeyi, evlilik, yaşam tarzı, tüketim, barınma, kıyafet ve mesleki statü gibi *başarılan* (achieved) özelliklerle ve ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet, soy gibi *atfedilen* (ascribed) özelliklerle de ilişkilidir. Zenginlik ve itibar sıklıkla birlikte anılsa da zenginlik her zaman itibar kaynağı olmayabilir. Mesela kaçakçılar, kara para aklayıcıları, alkolikler, uyuşturucu tacirleri ve bağımlıları multi milyoner olabilirler fakat kendilerine saygı gösterilmez ve tabakalaşma sisteminde üst basamaklarda yer verilmez. Öte yandan öğretim üyeleri mütevazı bir maaş alıyor olabilirler ama toplumun gözünde son derece önemli ve saygın bir konuma sahiptirler. Geleneksel bir toplumda din görevlilerinin konumlarının da saygın olduğu aşikârdır. (Newman, 156)

2. Sosyal Sınıf-Din İlişkisi

Marks'ın burjuva ve proleter sınıf ilişkilerinin din üzerindeki biçimlendirici etkilerine ilişkin çalışmaları; Weber'in statü gruplarının dinî ideolojilerin taşıyıcıları olduğu yönündeki görüşleri, bilim

insanlarını etkilemiş ve sosyal sınıf ve din arasındaki ilişkilere odaklanan bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Söz konusu literatür, sosyal sınıfın insanları öncelikle psikolojik olarak farklı şekilde etkilediğini varsaymaktadır: Daha az ekonomik fırsatlara sahip olanların manevi dünyaya maddi başarıyı ikame edebilecek bir alan olarak tutkuyla bakmasına; ekonomik olarak ayrıcalıklı olanların belki de dini tümüyle terk etmesine neden olabilmektedir. (Wuthnow, 605/172)

Dinin taşıyıcılığını yapma bakımından sınıfsal farklılıkların mevcudiyeti doğal olmakla birlikte belli bir tabakaya mensubiyetin, spesifik dinî tutumlara denk düştüğü kolaylıkla saptanamaz. Dolayısıyla bu türden varsayımlarla genellemelere gidilmesi yanlış sonuçlar doğurabilir. Daha az ekonomik fırsatlara sahip sınıfların dine ya da manevi dünyaya maddi başarıyı ikame edebilecekleri bir alan olarak baktıkları varsayımı indirgemecidir; dini araçsal kurum olarak değerlendiren pozitivist bir lenstir.

Bununla birlikte Weber'in sosyal sınıf-din ilişkisini incelerken *imtiyazlılar* (privileged) ile *imtiyazsızlar* (nonprivileged) ayrımı önemlidir. Weber (95-100) için de kurtuluş, gelecek telâfisi, günah-sevap ve hatta dinî mütevazılık gibi kavramlar imtiyazsız sınıflar için tabii iken diğerleri için çoğunlukla değildir. Başlangıçtan beri, kadim Hıristiyanlık bir şehirli zanaatkârlar diniydi. Toplumun orta ve ortanın daha aşağı kısımlarını oluşturan bu imtiyazsız sınıflar, hem köylüler hem de imtiyazlı elitlerin aksine dindar insanlardan teşekkül ediyordu. Weber'e göre;

> Orta sınıflar, özellikle şehir esnafı veya küçük tüccar sınıfı doğa ile daha az ilişkilidir. Dolayısıyla orta sınıflar, doğanın akıl dışı güçlerini etkilemek için köylülerin aksine büyüye bağımlı değillerdir. Köylüler doğayla yakından kuşatıldıklarından çevrelerinde bulunan irrasyonel güçlerin (büyünün) acilen kontrol altına alınmasını isteme temayülündedirler. Ayrıca sanatkâr çalışma esnasında tefekkür için daha çok zaman ve imkâna sahip olacaktır. Fabrikalardaki uzman işçilerin, dinî veya mezhebi eğilimlerden daha fazla etkilenmesinin sebebi budur.

Weber'in, dini tutum ve davranışlar açısından, genellikle, olumsuz anlamlar yüklediği *imtiyazlı-seçkinler*den savaşçı ve asillerin ahlaki davranışlarında dinin belirgin bir etkisi yoktur. İmtiyazlılarda görülebilecek dindarlık izleri, şeytanı defetme, savaşta

ilahi yardımı sağlama ve ölüm mukadder olursa savaşçıların cennetine girme düşüncesiyle sınırlıdır. Onlar esasında düzenin sürdürülmesine, disiplin ve emniyetin sağlanmasına matuf faydalı bir araç olarak düşünürler dini. 'Doymuş' ve imtiyazlı bir tabakaya dönmüş olduklarından savaşçılara, bürokratlara ve çok zenginlere kurtuluş ihtiyacı uzak ve yabancıdır. Toplumsal ve ekonomik sıkıntı, tek neden olmamakla birlikte kurtuluş inançlarının önemli bir kaynağıdır. Kurtuluş ihtiyacı imtiyazsız sınıflara aittir. Belirgin ayrıcalıkları bulunan sınıflar kurtuluş (din) düşüncelerini geliştirme konusunda çok zor ikna edilirler. İmtiyazlıların dinle ilişkisi, daha çok yaşam tarzlarını ve mevkilerini meşrulaştırma görevini dine devretmekle sınırlıdır. Bu yüzden bütün kurtuluşçu dinlerde servet ve iktidarlara yönelik güvensizlik hâkimdir. Zira doymuş ve kayırılmış tabakalarda kurtulma arzusu nispeten daha zayıftır. Efendi tabakalar, kurtuluş dinleri açısından daha az sadıktırlar.

Weber'e göre peygamberler sürekli ezilen sınıflardan çıkmadığı gibi, sürekli onların temsilcisi de olmamıştır. Üstelik peygamberlerin doktrinlerinin muhtevası, ağırlıklı olarak ezilen sınıfların entellektüel ufuklarından türetilmiş de değildir. Bununla birlikte ezilenler bir kurtarıcıya ve peygambere muhtaçtırlar; talihliler, zenginler, yöneticiler böyle bir ihtiyaç içinde değildirler. Bu yüzden kurtarıcı dinler, daha talihsiz toplumsal tabakalar arasında yer bulmuştur.

C- Sosyal Eşitsizlik Türleri

I. Irk ve Etnisiteye Dayalı Eşitsizlikler ve Din

Irk ten rengi, saç dokusu, burun, göz, kafa yapısı gibi biyolojik (fiziksel) farklılıklara dayalı bir toplumsal kategoridir. Irk kavramı göründüğü kadar basit değildir. Sözgelimi kendini "beyaz" olarak tanımlayan bazı insanlar "siyahlardan" daha koyu ten rengine sahip olabilir. Bunun da ötesinde bazı kimseleri fizyolojik özellikleri bakımından, bir ırk kategorisine yerleştirmek son derece zordur. Aborjinler, siyah ten rengi ve "zenci" yüz görünümüne sahip olmakla birlikte sarı ve dalgalı saçlıdırlar. Güney Afrika'nın siyah tenli Kung yerlileri, Doğu Asya halkı gibi çekik gözlüdürler. İngiltere ve İrlanda'da siyah kavramı, beyaz olmayan bütün insanları tanımlamak için kullanılır. (Newman, 175)

Irk kategorileri doğal biyolojik gruplar değildir. Bu kategoriler insanlar tarafından inşa edilmekte, yaşatılmakta ve dönüştürülmektedir. Örneğin Amerika'da önemli toplumsal kaynaklara ulaşmada ve toplumsal hiyerarşinin şekillenmesinde Yahudiler, İrlandalılar, İtalyanlar ve bazı Almanlar aşağı ırk olarak değerlendirilir. Bunlar toplumda belirli bir sosyo-ekonomik ve politik güç elde ettiklerinde ancak 'beyaz' olarak kabul edilirler.

İbn Haldun'un belirttiği gibi ırk (nesep-soy), itibaridir; imgesel, psikolojik bir kurgudur ve gerçekliği yoktur. Tüm insanlar genetik açıdan % 99,9 aynı olduğu için insan DNA'sında ırk oluşumu için yeterli hareket alanı bulunmuyor. Dolayısıyla belli bir ırk grubunda insanları birbirine bağlayan fiziksel bağlar olamaz. Zira bir grubun bütün üyelerinin müştereken sahip olduğu belli bir fiziki görünüm söz konusu değildir. Fakat belki de ortaklaşa yaşanmış tecrübeler, kader birlikleri insanların bir ırk grubunun mensubu olarak görülmesini sağlamaktadır. (Newman, 176)

Etnisite sözcüğü, köken olarak "putperest" anlamına gelen Yunanca *ethnos*'tan türetilmiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında "etnik" terimi Yahudileri, İtalyanları, İrlandalıları ve Amerika'da yaşayan diğer azınlıkları tanımlamak için ve genellikle olumsuz bir biçimde kullanılmıştır. Sosyolojide etnik kavramı, bir sosyal topluluğun "ortak ırki, dilsel veya milli kimliğini" ifade eder. (Furseth, 290) Genel olarak etnisite inançlar, değerler, dil, tarih, kültür gibi ortak kimlik duygusu sağlayan özellikleri vurgular.

Etnisite azınlıklık gruplarla bağdaştırılsa bile çoğunluk grupların da "etnik" olduğu unutulmamalıdır. Irk ve etnisite ayırımında ısrarlı sosyal bilimciler olmakla birlikte bu iki kavram arasında kesin bir ayırıma gitmek oldukça zordur. Her zaman olmasa da ırk kavramı bazı durumlarda etnisitenin bir parçasını oluşturur. Irk, insanları kalıtsal ve biyolojik özellikler temelinde ayrıştırıcı gruplara bölerken etnisite sonradan öğrenilen bir özelliktir.

Weber "ırk kimliğini", aynı soydan gelerek miras alınan ve miras verilebilen ortak özellikler" olarak tanımlarken etnisiteyi "farazi bir grup kimliği" olarak görür. Ona göre etnik bir grup biyolojik farklılıklara ilâveten giyim kuşamdan yemek kültürüne, ev düzeninden kadın-erkek arasındaki işbölümüne kadar çeşitli "geleneklerde" oluşur. Kısacası, etnik bir grup belirli bir toprak parçasına aidiyet duyar ve ortak tarihi deneyimlere ve geleneklere sahiptir.

(Weber, 2012: 509) Bunu bir misalle şöyle açıklayabiliriz: 'Ben Orta Asya'da kabileler halinde yaşayan ve Şaman inancına sahip Türkler'le aynı ırktan olabilirim. Fakat din, kültür, gelenek, yurt ve hatta dil yönüyle onlardan çok farklı bir gruba mensup olduğum için etnik olarak farklı olduğumu düşünebilirim.'

Ne var ki, bütün bu etnik ayrımların arkasında sterilize ve kurgulanmış başarı öyküleriyle dolu etnocentrizm (etnik unsurları üstün görme) ve "seçilmiş halk" anlayışı bulunmaktadır. Weber'in (515) işaret ettiği üzere, seçilmiş halk fikri popülerliğini, birbirini karşılıklı olarak küçümseyen grupların eşit derecedeki iddialarından almaktadır. Bunun sonucunda vücut bulan "etnik antipati", bütün töresel ve kültürel farklılıkları hedef alır. Karşıt etnik grupların beden biçim ve kokularından karakterlerine kadar uzanan basmakalıp klişeler, (tektipleştirmeler-kalıp yargılar) ve önyargılar ırk ve etnisiteye dayalı eşitsizliklerin inşasında işlev gören temel unsurlardır. Önyargılar özellikle toplumsal bütünlük problemleri ve ekonomik kriz dönemlerinde kendini gösterir ve açıkça sözlü veya fiili müdahaleler şeklinde tezahür eder.

İslami açıdan konuya bakıldığında ırkçılık kesin olarak yasaklamıştır. İslam, belirli soy, dil ve ten rengine aidiyetleri itibar kaynağı olarak değerlendirmez; tüm soy, renk ve dilleri kuşatan evrensel bir dindir. Hz. Peygamberin uygulamalarında insana özgü söz konusu doğal özellikleri abartıp üstünlük aracı olarak kullanmak ya da farklı biyolojik aidiyetleri itibarsızlaştırmak isteyenlerin ağır bir şekilde kınandığı görülür.

Irkçılık konusunda Hıristiyan dünyanın suç karnesi oldukça kabarıktır. XIX. yüzyıl öncesi Avrupa ve Amerika'da Hıristiyan teolojisi ırkçı düşünceleri kullanmada temel araçtı; yerlilerin kolonileştirilerek egemenlik altına alınmalarında meşrulaştırıcı bir işleve sahipti. XIX. yüzyıl Avrupası'nda ise ırkçı düşüncenin ideolojik olarak meşrulaştırılmasında bilim de dine ortak oldu. (Furseth) Yüzyılın başlarında dinin ırkçılığı savunması, dönemin ırkçı karakteriyle oldukça uyumluydu. Bu durum açıkça dinin içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevreden etkilendiğinin bir belirtisidir. Zira ırkçılık, o sıralarda o kadar güçlü ve yaygındı ki, Hıristiyanlığın öteden beri sürmekte olan ırkçılığı yansıtması, güçlendirmesi ve yeniden üretmesi kaçınılmazdı.

Bir Siyahinin Papaz Okuluna Girme Mücadelesi

XIX. yüzyılın sonlarına doğru ırkçılık gerek bireysel ve gerekse kurumsal düzeyde Amerikan Hıristiyanlığının içine iyice nüfuz etmişti. Klasik ırk kuramının önde gelen isimlerinden Du Bois'ın (1868-1963) 1903'de ilk baskısını yapan *The Souls of Black Folk*'da anlattığı Alexander Crummel vakası oldukça dikkat çekicidir: Crummel, kendini Tanrı'nın hizmetine, vaaz vermeye ve insanları Hıristiyanlığa davete adamış, çok zeki, güzel konuşan ve derin düşünceli ama siyah tenli bir insandı. Din adamı olmak için papaz okuluna müracaat ettiğinde ırkçılık engeliyle karşılaştı. Söz konusu okulun sakin ve iyi insanlar olarak bilinen Piskoposları 'Teoloji Okulu'nun bir zenciyi asla kabul etmeyeceğini ilân ettiler. Beyaz Amerikalılar Zencilerle ne evde, ne tiyatroda, ne tramvayda ve ne de kilisede bulunmayı tercih eder. (Zuckerman, 129)

Daha sonraki süreçlerde din, ırkçılıkta mücadelede giderek daha fazla öne çıkmaya başladı. Kölelik karşıtı hareketler genellikle Avrupa'da Protestan kiliselere dayanmaktaydı. Ne var ki, bugün Avrupa'daki ırkçılık konusunda onların çoğu sessiz kalmayı yeğlemektedir. Zuckerman'a göre, "aslında dinî hayatla birlikte sosyal hayatın bütün alanlarında görülen bu tür ırk ayırımı, Amerika'da halâ oldukça yaygın bir şekilde varlığını sürdürmektedir."

1830'da Hıristiyanlığın içinden en etkili yeni bir dinî grup olarak ortaya çıkan Mormonluk'un da gelişen ırkçılıkta katkısının olduğu söylenebilir. Her ne kadar erken dönem Mormon liderler köleliğe karşı olduklarını açıkça ilân etmiş olsalar da bazı Mormon metinleri, Tanrı'nın büyük günah işleyen insanların derilerini siyahlaştıracağını ileri sürmektedir. Bu metinlerden birinde, asli günah hikayesine benzer şekilde çağdaş siyah halklar, iki lanetli karakter, kardeşini öldüren Kabil ve babasına isyan eden Ham'ın torunları olarak itham edilirler. (Zuckerman, 133) Bu metinlere göre torunlar, miras yoluyla günahkâr atalarının cezasını çekmektedirler.

Batıda dinin ırkçılık karşısında konjonktüre göre farklılaşan tutumu, aslında belirgin Batılı arketiplerin bir yansıması görünümündedir. İngiliz dilinde siyah ve beyaz renklerin anlamları bile ırkçı önyargıları yansıtmaktadır: Siyahın karşılığı olan *'black'* kelimesi, pis, kötü, uğursuz, is, büyü, açlık, şiddet gibi olumsuz anlamlara sahipken, beyazın karşılığı *'white'* ise tertemiz, masum, saf, güzel gibi olumlu anlamları içerir. Siyah-beyaz renk çağrışım-

larının ırklara yansımaması düşünülemez. Bunun, tarih boyunca ırklar arasında ayrımcılık olarak yansıdığına dair sayısız örnekler vardır. XX. yüzyılda Üstün Irk iddiasındaki Nazilerin Yahudilere ve Çingenelere karşı gerçekleştirdiği soykırımdan çocuk veya yetişkin engelliler de etkilenmişlerdi. ABD'de yüzyıllar öncesinden Afrika'dan kaçırılarak köleleştirilen siyah tenli nüfusa karşı yasal ayrımcılık eğitsel faaliyetlerden siyasete 1960'lara kadar devam etmiştir. Sosyal teması önlemek amacıyla kamusal alanın birçok bölümünde siyah tenli insanlarla beyazların yerleri bile ayrılmış; hava alanlarında bu amaçla 'zenci bekleme salonları' tahsis edilmişti. (Kapaktaki resme bkz.) Toplu taşıma araçlarında siyahiler sadece kendilerine ayrılan koltuklarda seyahat edebiliyorlardı. Güney Afrika'daki Apartheid rejimi ırk ayrımını yasaların desteğiyle uygulayarak siyah renkli siyasi faaliyetlerden tuvaletlerin kullanımına kadar tüm sosyal hayat birimlerinde ayrılmaya zorlamıştır.

Halka açık alanlarda "Zenciler Giremez" ve "Kızılderililer Giremez" ya da "Zenci Bekleme Salonu" türünden tabelalar Kuzey Amerika'da artık görünmemektedir ama hâlen kişisel ırkçılığı ima eden daha az bariz çağdaş ifadeler bir hatırlatma olarak beyazlar lehine hizmete devam etmektedir. Kınanan ve yasal yaptırım uygulanabilir bir konuma gelen ırk ve etnisiteye dayalı ayrımcılık biçim değiştirmiş; fizyolojik özelliklerin ötesinde, dil üzerinde inşa edilen kültür odaklı bir niteliğe bürünmüştür. "Kültürel ırkçılık", "sessiz (sinsi) ırkçılık" tarzında, farklı toplumsal kategorileri farklı cihetlerden itibarsızlaştırma işlevini sürdürmektedir. Manipüle edilerek itibarsızlaştırılan kişi ya da gruplar, yeni bir ırkçılık türüne maruz kalmaktadırlar.

Irkçılık-Kültürel Şiddet

Irkçı ve ayrımcı politikalar genellikle çoğunluğun azınlığa tahakkümü şeklinde gerçekleşir. Fakat güçlüler her zaman çoğunluğu teşkil etmezler. Güney Afrika'daki apartheid rejimi örneğinde görüldüğü üzere, bir toplumda azınlıkta olanlar da çoğunluğa tahakküm edebilir. Burada belirleyici olan çoğunluğun değil, güçlünün tahakkümüdür. İster çoğunluğun isterse azınlığın olsun, güçlünün *tahakkümü* kültürel şiddete yol açar. Kültürel şiddet, ona maruz kalan insanların potansiyellerinin fiiliyata geçmesini engelleyici bir etkiye sahiptir. 'Bir topluluğun potansiyeli ile gerçekleştirdikleri şeyler arasındaki mesafe,

onun şiddete maruz kalma derecesini gösterir.' (Galtung, 1990) Farklı bir kültüre mensup olan bireyler hayat şanslarına (life chances), yani, eğitim, sağlık, barınma ve ödüllere ulaşma gibi statü hareketliğine eşit bir şekilde ulaşamamasının nedeni, oradaki kültürel şiddetin varlığıdır.

Asırlardır uygulanan ırkçı stratejilerin izleri hem faillerin hem de onların kurbanlarının benliklerinden kolaylıkla silinmesi beklenemez. Du Bois beyaz ve zencilerin farklı sosyal dünyaların insanları oldukları için farklı bilinç tiplerini temsil ettiklerini belirtir. O, Afrika kökenli Amerikalıların yaşadığı ikili kimlik çatışmalarını tanımlamak üzere "çifte bilinç" kavramını kullanır. Du Bois'a göre, beyazlar siyahilere herhangi bir gerçek özbilinç tanımadıkları için siyah Amerikalılar kendilerini daima beyaz Amerikalıların bakış açısıyla değerlendirmek zorunda kalmışlardır. (Furseth, 292)

Günümüzde ırk ve etnisiteye dayalı eşitsizlik ve çatışmaların sona erdirilmesi açısından üç tür bütünleşme modeli önerilmektedir: *Asimilasyon, erime potası* ve *kültürel çoğulculuk.*

Asimilasyon alt grupların egemen gruplara ait değerler bütünüyle uyumlu olmalarının sağlanmasıdır. Burada alt grupların kendi değerlerini bırakmaları onlardan beklenen temel istektir. Böylelikle rahatsızlıktan uzak homojen bir toplum yapısı hedeflenmektedir. Her ne kadar kültürlerin *yayılması* ve *benzeşmesi* anlamını içerse de alt kültürler için asimilasyon itici bir kavramdır. (Şan, 2012) Bauman'ın da işaret ettiği gibi, *asimilasyon* biyoloji kökenli bir sözcüktür; canlı bir organizma, çevrenin öğelerini asimile eder, yani "yabancı" varlıkları kendi vücudunun hücre ve dokularına dönüştürür. Bunu yaparak onları kendine benzer kılar; bir zamanlar farklı olan şey kendi gibi olur. Dolayısıyla asimilasyon bir azınlık kültürünün çoğunluk tarafından sindirilmesine işaret eder. Çoğulcu olmayan toplumlarda ırki farklılıklar asimilasyon nedeni olabilir.

Erime potası (melting pot) kavramı, kültürlerin karışarak bütünleşmesini ifade eder. Bununla farklı gruplara ait kültürlerin kaynaşarak hiçbir gruba ait olmayan ama her bir grubun değerlerinden parçalar taşıyan yeni bir kültür üretimi öngörülmektedir. Çok farklı etnik kültürlerin birleşiminden hâsıl olan Amerika Birleşik Devletleri bu bütünleşme modeline örnek olarak gösterilmek-

tedir. Birtakım uygulama ve sonuçlar itibariyle bu doğrulanmış gibi gözükse de özellikle ten rengine dayalı eşitsizliklerde beklenen sonuçların ortaya çıkmadığı aşikârdır. Asimilasyon gibi erime potası kavramı da özgün kültürleri ortadan kaldırma özelliği nedeniyle kulağa hoş gelmeyen bir tını bırakmaktadır.

Kültürel çoğulculuk ya da çok kültürlülük ise etnik unsurların ayrı ve eşit bir biçimde, "kendinde bir değer" olarak var oldukları bir toplumsal yapıyı belirtir. Bu bütünleşme modelinde mevcut tüm etnik kültür ve ırki grupların kendi değerler sistemini yaşamalarına imkân tanınması öngörülür. Almanlar, Fransızlar ve İtalyanların birlikte yaşadığı İsviçre çok kültürlülüğe verilebilecek en uygun örnek olabilir. (Özben, 468)

2. Dine Dayalı Toplumsal Eşitsizlikler

Toplumda çok güçlü belirleyici kategoriler oluşturabilen, 'biz' ve 'onlar' ayrımını vurgulayan unsurlardan biri de dindir. Din, hem bireysel hem de kollektif anlamda çok etkin duygulanım ve bağlanmalara sebebiyet verdiği için 'onlar' asla ait olmayı istemeyeceğim bir gruba karşılık gelir. (Özben) Din sosyolojik olarak bütünleşmiş bir topluluk oluşturma özelliğine sahipken, toplumsal ayrışmayı çoğulcu yapılarda bile kristalleştiren keskin bir kimlik de ifade eder.

Dinin ayrımcılığa kaynaklık ettiği durumların başında öncelikle din dışı yapılar gelmektedir. Batıda güçlü dinsel otorite dönemlerinde ateist ve felsefi sapkınlar, günah kaynakları ve iğrenç varlıklar olarak görülüyordu. Birçok vakada Kilise, kendine yönelik ideolojik saldırıya, *aforoz* ve *Engizisyon* mahkemelerinde işkence ve ölüm cezalarıyla gaddarca karşılık verdi.

Buna mukabil, XVIII. asrın sonlarına doğru seküler moderniteden beslenen Marksizm ve Pozitivizm gibi din karşıtı akımlar önce teorik zeminde daha sonra seküler devlet aracılığıyla dine karşı saldırıya geçtiler. Bir zamanlar din, ateist edebiyatın okunup yazılmasını yasaklamıştı, buna mukabil günümüzde ise bazı seküler ülkeler, devlet okullarında din öğretimini yasakladılar.

Üniversite ve Din

Din eğitimi ve öğretimi tarihi başlangıçtan itibaren çok tartışmalı bir seyir izleyen Türkiye Cumhuriyetinde dine yönelik açık bir yasaklama gerçekleştirilmiş olmamakla birlikte yakın geçmişte bunun farklı bir boyutu, özellikle başörtüsü ve İmam Hatip Liseleri dolayımında ortaya çıktı. Din derslerinin uzun yıllar boyunca Orta öğretim kurumlarında seçmeli olarak fakat çok yetersiz bir krediyle okutulması yetmezmiş gibi 1980'lerden itibaren bayan üniversite öğrencilerinin başörtülü okunması engellendi. Binlerce üniversite öğrencisi eğitimlerini yarıda bırakmaya zorlandı. Resmi katsayı engeliyle İmam Hatip Lisesi mezunlarının üniversiteye girmesi engellenmeye çalışıldı. 28 Şubat 1997 sonrasında Hükümet yetkilileri tarafından buradan mezun olanların İlahiyat Fakültelerinde okuyabileceği ilân edilmekle birlikte bu sadece propaganda girişiminden ibaret bir göz boyama girişimiydi. Zira İlahiyat fakültelerinin öğrenci kontenjanları eskiye oranla on kat daha düşürülmüştü. Bunun sonucunda on binlerce kız-erkek öğrenci eğitim için vize alabilmek amacıyla milyonlarca meblağlar harcayarak yabancı ülkelerin konsoloslukları önünde kuyruğa girmişlerdi.

Sosyal çatışma kuramı, toplumsal eşitsizliğin ortaya çıkmasında dinin rolüne vurgu yapmaktadır. Karl Marks'a göre din, mevcut durumu (statüko) meşrulaştırmak suretiyle yönetici elitlere hizmet etmekte; ezilenlerin dikkatini eşitsizlikten başka yönlere çekerek onları gelecek dünya vaadiyle avutup yatıştırmaktadır. Bu kuram, toplumsal eşitsizliği destekleyen güçlü bir ideolojik unsur olarak dini gücünü vurgulamaktadır. Fakat dinin, insanlar arasında adaleti ve paylaşımı hedeflediği ve dolayısıyla toplumsal eşitliği özendirdiği, çok açıktır. (Macionis, 490)

Dinsel ayrımcılığın ve eşitsizliğin diğer boyutu, dinsel farklılıklara ilişkin olandır. Hâkim durumda olan dinlerin mensuplarıyla azınlık konumundakiler arasında itibar, ayrıcalık ve fırsatlara erişim bakımından ciddi ayrımlar görülebilmektedir. Ayrımcılığa ilâveten, çoğunluk dinleri, farklı dinî özgürlükleri hoş karşılamanın ötesinde belirgin tarzda mesafeli bir tutum ve tavır sergiler. Marjinal dinî gruplar, çoğunluk dinleri tarafından kendilerine olan yakınlık ve uzaklıkları itibariyle cemaatler, tarikatlar ve sapkınlığı ifade edecek biçimde fırkalar (sekt) olarak tanımlanırlar.

Budistlerin acımasız kanlı katliamlarına maruz kalan ve yurtlarını terk etmek mecburiyetinde bırakılan Arakanlı Müslümanların yaşadığı trajedi ve Özyürek'in (2015) alan araştırmasında farkına vardığımız, İslam'ı tercih ettiği için belirgin tarzda Alman toplumundan dışlanmaya çalışılan Alman mühtedilerin buruk hayat hikâyeleri, dine yönelik ayrımcılık ve dışlayıcılığın yalnızca iki örneğidir.

Dine dayalı eşitsizlikler, dışlanmışlıklar ve ötekileştirmeler kadar ayrıcalıkları da kapsar. Dinî aidiyet ve unvanlar, dinî ilimlerde elde edilen dereceler (sözgelimi hafızlık, kurralık vb.), Peygamber ya da din kurucusunun soy ağacından gelmeyi gösteren sıfatlar geleneksel bir toplumda itibar kaynağı olarak işlev görürken, radikal seküler bir toplumda bunlar gerilim ve çatışma noktaları oluştururlar. İslam toplumlarında Peygamber soyundan gelmeyi gösteren *seyyid* unvanı geleneksel yapılarda oldukça ayrıcalıklı bir statüyü gösterir. Osmanlı toplumunda seyyidler askerlik ve vergiden muaftı. Nakibu'l-Eşraflık adı verilen kurum seyyidlerin işleriyle ilgilenir; sosyo-ekonomik bakımdan onların gözetim, denetleme ve himayelerini sağlardı.

3. Toplumsal Cinsiyete Dayalı Eşitsizlikler ve Din

Sosyolojide cinsiyet (sex) kavramı, salt anatomik/biyolojik özellikler bakımından kadın ya da erkek olma durumuna göndermede bulunurken toplumsal cinsiyet (gender) sosyo-psikolojik ve kültürel açıdan kadınlık ve erkeklik olgusunun sınırlarını tayin eden toplumsal bir inşadır; toplumun kadın ya da erkek olmaya atfettiği sosyal konumlara ve kişisel özelliklere işaret eder. Bir başka anlatımla cinsiyet bireylerin doğal (fıtri) yaradılışları ve fiziksel görünümlerini belirtirken toplumsal cinsiyet, toplumsal olarak kurulmuş erkeklik ve dişilik kavramlarıyla bağlantılıdır.

Erkek ve dişi arasındaki farklılıkların doğal olup olmadığı tartışmasında doğacı/özcü görüş farklılığın yaradılıştan yani doğal olduğu görüşündedir. Bunun karşısında yer alan görüş ise cinsiyet rollerinin aile, medya, arkadaş grupları, okul gibi aracılar yardımıyla öğrenilerek gerçekleştirildiği kanısındadırlar. İkincilere göre toplumsal cinsiyet farklılıkları, biyolojik olarak belirlenmeyip kültürel olarak üretilmektedir. Bu üretme sonucunda toplum bireylerden 'kadın' ya da 'erkek' gibi davranmalarını bekler.(Başak, 2013: 215)

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadınlar ve erkekler arasındaki refah, güç ve saygınlık farkını gösterir. Tüm dünyada sosyal kaynakların büyük bölümünü ve dolayısıyla gücü ellerinde tutan erkekler, genel olarak, daha çok servet, statü ve etkiye sahiptirler. (Giddens, 2000) Kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizlikler, kadim avcı ve toplayıcı topluluklarında bile vardı ve orada da bugün olduğu gibi erkekler güç hiyerarşisinde üstteydi. Bugünün dünyasında da pek çok kadının konumu babalarının ya da eşlerinin durumunu yansıtır.

Kuşkusuz bugün kadınlar sosyo-ekonomik ve kültürel alanlarda önceki kuşaklara oranla daha fazla eşitliğe sahiptir. Son yıllarda profesyonel ve yönetici konumunda bulunan kadınların sayısında bir artış ve gelişme olduğu aşikârdır. Yine de bütün bu gelişmeler erkeklere oranla çok düşük düzeydedir. Kadınların dikey hareketliliğinin önündeki kısıtlama ve engeller, *"cam tavan"* metaforu ile açıklanmaktadır. Kavram, evli ve çocuklu kadınların, iş yaşamında erkek meslektaşlarına göre daha az ödül ve terfi alabilmesi olgusunu anlatmak için de kullanılmaktadır. Cam tavanların ortadan kalkması, "de jure" eşitlikle birlikte "de facto" eşitliğin sağlanabilmesiyle mümkündür. Toplumsal cinsiyet eşitliği, tüm toplumsal süreçlerde kadın ve erkeğin mevcut kaynaklara, fırsatlara ve güce ulaşmadaki ve bunları kullanmadaki eşitliğini ifade eder. (Başak, 239)

Sosyolojinin kurucu simalarının hiç temas etmediği toplumsal cinsiyet kavramı, büyük ölçüde feminist hareketler aracılığıyla tedavüle girmiş ve Batı'da son yıllarda yazılan neredeyse tüm sosyoloji ders kitaplarının önemli bir teması haline gelmiştir. Çatışmacı ve Feminist sosyologlar toplumsal cinsiyete şiddetle karşı çıkarlarken yapısal işlevselcilikten etkilenen analizler, toplumsal cinsiyet farklılıklarının *toplumsal denge, düzen* ve *uyum*a katkıda bulunduğunu, farklı cinsiyetler arasındaki işbölümünün biyolojik bir temeli olduğunu ve her bir cinsiyetin biyolojik bakımdan en uygun oldukları görevleri yerine getirdiklerini savunmaktadır. Talcott Parsons toplumsal cinsiyet farklılıklarının bir kısmını muhafaza etmenin toplumun *bütünleşmesine* katkı sağlayacağını ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyetin birbirini tamamlayıcı rolleri aile içinde kadın ve erkeği birleştirerek bir işbölümünün ortaya çıkmasını sağlar. (Başak, 225)

Toplumsal cinsiyetin din veya dinin sosyolojik tezahürleriyle ilişkisinin olmaması düşünülemez. Mesela Musevilik, geleneksel olarak ataerkil düşünceyi destekler. Ataerkillik, erkekliğin kadınlıktan doğal olarak üstünlüğünü ifade eder. Katı bir şekilde toplumsal cinsiyet eşitsizliğini benimsemiş bir şekilde yetiştirilen *Ortodoks Yahudiler* günlük dualarında; "İlahi Tanrım, şükürler olsun ki Yahudi olarak doğdum, şükürler olsun ki köle olarak doğmadım, şükürler olsun ki kadın olarak doğmadım" cümlesini tekrar ederler. Eski İsrail hukukunda kadın, babasına verilen başlık karşılığında para ile satın alınan bir cariye ya da hizmetçi statüsündedir.

Yahudi (Judeo)-Hıristiyan gelenek içinde kısmen de olsa kadınsı tezahürlerden bahsedilebilir. Kutsal ruhun kendisine hulul ettiğine inanılan Meryem figürü ve meleklerin kadın şeklindeki tasviri bir örnektir. Hz. Havva'nın etkisi "asli günah" inancının dışında Hıristiyan kültüründe pek hissedilmezken bunun Yahudi geleneğinde belirgin izleri görülür. Dikkat çekici bir Yahudi geleneği Hz. Havva'nın yaratılmasından önce başka kadınların yaratıldığına, Hz. Âdem'in ilk eşinin de *Lilith* isminde başka bir kadın ve Havva'nın ise onun üçüncü eşi olduğuna inanmaktadır. Bu inanca göre, Lilith Âdemle eşit olduğu konusunda ısrar ettiği ve onunla bu konuda uzlaşamadığı için Âdem'i terk etmiştir. (Furseth, 314)

Hıristiyan geleneği de çoğunlukla kadınlara karşı dışlayıcı ve ayrımcı ataerkil ve hiyerarşik yapıyı sürdürmüştür. Bugün ABD'lilerin acaba neden 2/3'ü Tanrı'yı anne olarak değil de baba olarak tasavvur etmektedir? (Macionis, 492) Tanrı'nın bir erkek cinsiyetine, yani İsa Mesih'e hululüyle Hıristiyanlığın kurulmasının ve 'Baba Tanrı' inancının bu sonuçta etkili olduğu açıktır. Yaşayan Hıristiyan inancında Tanrı'nın cinsiyetinin "ataerkil ve erkeksi" olduğuna ilişkin ciddi göstergeler mevcuttur. Hıristiyanlıkta nihai kurtuluş anlamında kadın ve erkek arasında herhangi bir farklılık olmamasına rağmen Hıristiyan gelenek içinde kadın hem yaratılış hem de gündelik hayat açısından erkeğe göre ikincil konumdadır.[4]

İslam dininde ise ilahi yükümlükler açısından kadınlar ve erkekler arasında eşitlik esastır. Kur'an'daki Nisa (Kadınlar) suresine göre, kadın ve erkek aynı "özden (nefs-i vahideden)" yaratılmış-

---

[4] Örnekler için bkz, Macionis, 492.

tır.[5] Pek çok Hadis, Müslüman kadınlardan övgüyle bahsetmektedir. İslam'ın beş temel şartı cinsiyetle sınırlanmış değildir. Benzer şekilde, İslam kadın erişimine kapalı kutsal alanlar kurmaz; kadınlar kutsal Kâbe'yi erkeklerle birlikte yan yana tavaf ederler.

İslam ilahiyatında cinsiyetleşmiş bir ulûhiyet imgesi yoktur. Allah cinsiyetsiz olmadığı gibi erkeği üstün tutuyor da değildir; O, basitçe cinsiyet üstüdür. Eski Ahit'te (Tevrat) görece daha az ve Yeni Ahit'te daha çok sayıda Allah'a 'Baba' yakıştırması yapan atıflar, cinsiyete duyarlı liberal Hıristiyan teologlar için yoldaki diken gibidir. Oysa Kur'an'a baktığımızda mecazdan ari bir ulûhiyet imgesi buluruz. "Tanrı sadece Allah, yani tek ilahtır, asla Baba değil. Allah'a müzekker (eril) zamirle atıf yapılır: Allah O'dur (*hüve*)." Bununla birlikte Arapçada cinsiyet yoktur; müzekker zamir cins isimler için de kullanılır. Herhangi bir şekilde erkek üstünlüğü ima etmez. (Winter, 2016: 128)

Kısacası, cinsiyet yansıtan kimlikten, ataerkil değerler sisteminden ya da ırktan bütünüyle uzak Kadir-i Mutlak olan bir Tanrı inancından söz ediyoruz. Katolik yazar Maura O'Neill'in işaret ettiği üzere, "Müslümanlar cinsiyet rollerinin inşasında bilinçli ya da bilinçsiz bir araç olarak bir erkek Tanrı kullanmazlar."

Kuşkusuz bütün bunlar, cinsiyetin Müslüman metafiziğinde hiç olmadığı anlamına gelmez. Kelamcılar, yetkin aşkıncılar olarak cinsiyeti fiziksel-olmayan dünyadan kovmuşlardı. Ancak mistikler, içkinciler olarak hemen her şeyi cinsiyetle bağlantılı okurlar. "Hıristiyanlıkta üçlü Ulûhiyette bir ilişkisellik ve erkek vurgusu söz konusu iken İslam'da ilişkisellik Ulûhiyet cihetinde yoktur ama Esmaü'l-Hüsnâ'da çokça vardır." Tasavvuf'un Esmay-i İlahiye'ye ilişkin müennes (dişil) nitelikli yorumlarına ve *ümmet* teriminin ilginç anacıl tınılarına rağmen İslam'ın mü'min topluluğu kendisini asla feminen bir varlık olarak görmez. (Winter, 127)

[5] Nisa, 4/1.

Esmay-i İlahiye ve Dişil (Müennes) Tınılar

Sufi metafizikçiler Esmay-i Hüsna'yı eril ve dişil cihetten okumaya tabi tutarlar ve celâlî ve cemalî olarak bilinen isimler arasında belirgin bir ayrım yaparlar. Celâlî isimler, el-Kavî, el-Cebbar, el-Kahhar, el-Hakem gibi isimleri içerir ve bunlar daha çok erkeğe ait görülürler. Cemalî isimler, er-Rahman, el-Halîm, el-Vedûd, es-Selam, el-Latîf ve başka bazı isimleri içerir ki, bunlar da arketipsel olarak dişi görülürler. Bu isimlerin hepsi de eşit derecede Allah'ın isimleri olduğu için birbirinden üstün görülmezler. Kuran'daki Esma-i İlahiye'den en çok göze çarpanlardan birisi olan er-Rahman'ın müennes (dişil) tınıları bizzat Hz. Peygamber tarafından vurgulanmıştır. Onun öğrettiği rahmet (şefkat), döl yatağı anlamına gelen rahîm kelimesinden türemiştir.[6] Kozmik matriksle bağlantılı rahmeti, Tanrı'nın 'anacıl' boyutuyla özdeşleştirerek resmeden tasavvuf geleneği, Allah'ın bütün yaratıcı veçhesini merhametli ve dişil olarak tanımlar. (Winter, 130)

İslam ilahiyatı açısından, kadın ve erkeğin eşit kabul edildiği rahatlıkla söylenebilir. Geleneksel toplum kültüründe görülen toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin Kur'an ve Hz. Peygamber'e atfedilme düşüncesi, modern kültürün bu alanda yarattığı toplumsal değişimleri ıskalayan, asırlar içinde oluşan kültürel değişimlerin farkında olmayan "modern gözlüklerle" asırlar öncesini anlamaya çalışan anakronik bir yaklaşımdır. Bu tür bakış açıları sadece anakronizmle malul olmayıp tarihi kaynakları kendi tezleri doğrultusunda çarpıtabilmekte ve ithamlarda bulunulabilmektedir.

Konuya dürüstçe bakıldığında, Kur'an'ın erkeğin kadından üstünlüğünü ifade eden ataerkil bir yapıyı önermediği; Hz. Peygamber'in uygulamalarının da kadınların aile ve toplum hayatındaki konumlarını iyileştirmeye yönelik olduğu görülecektir. Fransız din sosyoloğu Charnay, (1997: 103) Hz. Muhammed'in kadınlara yönelik söylem ve uygulamalarının "hiçbir zaman bir aşağılayıcılık ilânı taşımadığını"; karşıtları tarafından olumsuz olarak değerlendirilen sözlerinde ise onun gerçekte kadının erkekten sosyo-psikolojik farklılığına dikkat çektiğini belirtmektedir:

---

[6] Buhari, Edeb, 13.

> Bu tür sözleriyle Peygamber, tıpkı erkekleri hatalarından (aç gözlülük, şehvet düşkünlüğü, zalimlik, adaletsizlik, dine ve Allah'a karşı hürmetsizlik...) alıkoymak için konuştuğu gibi, kadınları da birtakım hatalarından (döneklik, kibirlilik, sebatsızlık, nankörlük vb.) menediyordu. Fakat Peygamber, daha açık bir ifadeyle, kadınların erkeklerden daha aşağı derecede olduğunu asla söylememiştir. Onun burada kastetmek istediği şey, kadının erkekten 'farklı' olduğudur... Peygamber'in hem kadın hem de erkeğe eşit bir hayat hakkı tanıdığını görmemiz mümkündür.

Din Bilimcisi Karen Armstrong (2002) da Hıristiyanlık dahil hiçbir büyük dinin (nihai ve beşeri dönüşümleriyle) kadınlara karşı iyi olmadığını; Ancak İslamiyet'in gayet âdil ve pozitif bir mesajla başladığını; daha sonraki ataerkil etkileşimlerin ise İslam'ın aslıyla bir ilgisinin olmadığını yazar.

İslam'ın kadınlara verdiği hakların daha sonraki dönemlerde göz ardı edilmesi ya da en azından geliştirilmesi için yeterince çaba gösterilmemesi, günümüz Müslüman kadınlarına ilişkin toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temel sebeplerindendir. Buhari'de geçen bir aktarımda Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın; *"Biz Hz. Peygamber döneminde hakkımızda ayet iner endişesiyle kadınlarımıza bir şey diyemez olmuştuk ama onu vefatından sonra kendimizi daha serbest hissetmeye başladık"*[7] sözü, bunun belirgin kanıtıdır. Kuşkusuz, 610 tarihinde İslam'ın ortaya çıktığı Mekke ve Medine toplumunun sosyo-kültürel koşullarıyla günümüzünkiler oldukça farklıdır. O günlerden günümüze gelinceye değin birbirinden oldukça farklı sosyo-kültürel değişimler yaşandı. Tüm bu bunların kadın hakları konusunda yeni ama dengeli bir bakış açısı gerektireceği kaçınılmazdır.

---

[7] Buhari, Nikâh, 80.

Büyük Boy kuramlar = Evrensellik iddiası taşır. Tüm insanlık tarihindeki değişimleri açıklar. Evrim ve çöküş teorisi gibi. İbn Haldun

Orta Boy kuramlar = Daha dar ulusal alandaki toplumsal değişimleri açıklamaya çalışır.

Küçük Boy kuramlar =

7. BÖLÜM

SOSYAL DEĞİŞME ve DİN

Değişme, her toplumun temel karakteristiğidir; hiçbir toplum durgun değildir, zaman içerisinde her şey değişmektedir. Sosyal değişme, sosyolojinin ilgi alanına girmeden çok önce, toplumun nereye gittiği sorusuna antik medeniyetlerden beri cevap verilmeye çalışılmış ve sözgelimi antik doğu felsefelerinde mükemmel bir ilk çağdan sonra başlayan bir bozulma eğiliminden söz edilmiştir. Bu anlamda değişme, kötüye gitme ya da bozulma anlamında kullanılmıştır. (Erkilet, 38) Klasik Kur'an tefsirleri incelendiğinde, *"Bir toplum kendi niteliklerini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez."*[1] ayetinde geçen değişme aslında arzu edilen değişimleri de kapsayabileceği halde çoğunlukla aynı anlamda bozulma olarak yorumlandığı görülür.

Yunan ve Roma düşüncesinde ise ilkel koşullardan daha ileri formlara doğru farklılaşmayı belirten *ilerlemeci değişme* anlayışı geçerlidir. Comte ve Spencer gibi düşünürlerin devraldığı bu türden değişmeden kastedilenin toplumların daha iyiye ve güzele doğru, doğrusal bir yönde ilerledikleridir. *İlerleme* (progress), Osmanlının son ve cumhuriyetin ilk dönemlerinde mektep (Mekteb-i Terakki) ve parti (İttihat ve Terakki Fırkası, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) adı olarak kullanılan *terakki* gibi terimler, söz konusu anlayışın bizdeki yansımalarıdır. Bu anlamda değişim, yüceltilen bir kavramdır. Fakat ilerlemenin mal olabileceği *sosyal bedeller* burada çoğunlukla ihmal edilmektedir.

[1] Ra'd, 13/11.

Kuşkusuz ilerleme gibi gerileme de öznel bir değişme anlayışını ifade eder. Soysuzlaşma (dejenerasyon), çöküş (decline, decadence) ve bozulma (decay) kavramları sosyal değişmeyi bir 'değer standardına' göre tanımlar. Çağdaş sosyolojide kullanılan sosyal değişme kavramı ise daha nesnel bir bakış açısı içinde, belirli bir yön ifade etmeksizin olumlu-olumsuz, iyi-kötü gibi niteliklerden bağımsızlaştırılarak her tür değişmeyi mündemiç bir anlam içeriğine sahiptir. (Erkilet, 38)

"Değişme modern toplumların en belirleyici özelliklerinden olup bireysel ilişkilerde, kültürel değerler ve normlarda kurumlarda ve tabakalaşma sistemlerinde kolaylıkla görülebilir." (Newman, 231) Genel olarak, *sosyal değişmeyi* (social change) toplum yapısının temel alanlarında (ekonomi, siyaset, eğitim, aile, kültür ve inançlar), tabakalaşma veya toplum kültüründe ortaya çıkan köklü değişiklikler ve farklılıklar olarak tanımlamak mümkündür.

Değişme, geleneksel ve kapalı toplumlara nazaran açık ve endüstriyel toplumlarda daha hızlı bir biçimde gerçekleşmektedir. Sanayileşme, enformasyon ve teknolojik alanda ortaya çıkan gelişmeler, hızlı nüfus artışı, rekabet, kentleşme, kitle iletişim, bilişim ve ulaşım araçlarının yaygınlık kazanması, küresel dünyada toplumların geleneksel yapısını, norm ve değer sıtandartlarını derinden etkileyip köklü değişimlere yol açmaktadır.

Belirli kurumlara baktığımızda, değişim daha net bir şekilde görülebilir. Son elli yıl içinde bilişim sektöründe, eğitimde, siyasette, yasalarda ve aile hayatında çok önemli değişimler yaşandı. Mesela çok sayıda kadın iş gücüne katılırken, boşanmalar arttı, evli olmaksızın partneriyle birlikte yaşayan kadınlar ortaya çıktı. İnsanlar geç evlenmeye ve daha az çocuk sahibi olmaya başladılar. Ev içinde ve dışında cinsiyet eşitliğine bakışımız değişti. Bilişim teknolojisindeki yeniliklerle 2000'lerin başındaki Facebook, Twitter, Instegram ve What's up öncesi dönem sona ermiş görünüyor.

Toplumsal hareketler aracılığıyla ortaya çıkan değişmeler, *kendiliğinden oluşan değişimler* ve *siyasal otoritenin yönlendirdiği zoraki kültür değişmeleri* ile birlikte sosyo-kültürel değişimin üç temel türünden birisidir.

Sosyal değişim, göklerden inerek hayatımızı keyfi bir şekilde değiştiren görünmez bir el değildir. Nihai aşamada bu olgu, insan

eylemlerinin bir ürünüdür. Çok sayıda insan tarafından gerçekleştirilen ortak davranışlar sosyal değişmenin temel ajanlarından birini teşkil eder. İnsanlar bir hedef doğrultusunda organize olup faaliyetlerini kendi sınırlarını aşacak boyutlarda genişlettiklerinde bir *toplumsal hareket*in çekirdeğini oluşturabilirler.

Bir **toplumsal hareket**, ortak bir çıkarı korumak ya da ortak bir hedefe ulaşabilmek amacıyla sosyal bir değişimi sağlamak veya değişimi engellemek üzere girişilen toplu eyleme işaret eder. Dolayısıyla "toplumsal hareketlerin ortak vurgusu sosyal değişmedir: Bir şeyi yürürlüğe koymak, durdurmak ya da tersine çevirmek arzusu. Bu istek dilekçe imzalama, sivil gösterilere katılma, siyasal kampanyalara parasal bağışta bulunmak gibi barışçıl faaliyetlerden; isyan, hükemet devirmek gibi şiddet içeren faaliyetlere kadar farklı yollarla ifade edilebilir." (Newman, 236)

Toplumsal hareketler hedeflerine göre; *reform hareketleri, devrimci hareketler, reaksiyoner hareketler ve tutucu hareketler* şeklinde tasnif edilebilir.

Reform hareketleri, mevcut durumu bütünüyle tehdit etmeksizin toplumsal kurumları kısmen değiştirmeyi amaçlar. Buna mukabil **karşı hareketler**, reform yanlılarının taleplerini engellemek için ortaya çıkarlar. **Devrimci hareketler** mevcut sistemi top yekün değiştirmeyi hedeflerken; **reaksiyoner hareketler** eski değerlerin terkedilmesinden dolayı statükoyu reddederlerken büyük ve şerefli bir mirası yeniden ayağa kaldırmak isterler. **Tutucu hareketler** toplumun genel amaçlarını tehdit eden değişmelere direnerek, her şeyi olduğu gibi korumak veya tutmak isterler.

Hangi türden olursa olsun toplumsal hareketler, bireyler toplum içindeki konumlarından memnun olmadıkları ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğine dair bir kanaate sahip olduklarında ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal Hareketler ve İdeoloji

Toplumsal bir hareketin başarılı olabilmesi için belirli bir ideolojisinin olması gerekir. **İdeoloji,** onun varlığını haklı kılan inançlar, değerler ve fikirlerin tutarlı bir sistemidir.

İdeoloji birçok işlev yerine getirir: *Öncelikle* harekete manevi bir anlam çerçevesi kazandırır. İnsanlar konumlarının manevi değerine inandıktan sonra doğabilecek her türlü sonuçları, finansal maliyetleri, tutuklanmayı hatta ölümü bile göze alırlar. *İkincisi*, grubun menfaatlerini tanımlar; bu doğrultuda "taraftarlarını" ve "düşmanlarını", "iyi adamları" ve "kötü adamları" belirlemeye yardımcı olur. *Son olarak* ideoloji, bir harekete birliktelik duygusu ile katılımcılar sağlar. (Newman, 238)

Çerçeve yazıdan anlaşıldığı üzere, toplumsal hareketlerin oluşumunda din kurumu ya da manevilik şöyle veya böyle temel bir değişken olarak doğrudan yer almaktadır. Söz konusu toplumsal hareketler bakımından dinin konumuna kısaca değinmek gerekirse onun, engin ve birçok cihetten faydalı bir tecrübeyi taşıyan *otantik geleneğin* sürdürülmesinden yana belirgin bir tavır takınırken; kulaktan duyma bilgilerle atalardan gelişigüzel tevarüs edilen *göreneklere* karşı eleştirel bir tutum sergilediği söylenebilir. Bu yüzden din, zaman zaman radikal yenilikçi, bazen de muhafazakâr bir nitelikte görünebilir.

A- Sosyal Değişme Kuramları

Kurucu sosyologların çalışmalarının çoğunda, sosyal değişimlerin etkileri, geleneksel toplumdan modern topluma geçişin sancıları tartışıldı. Durkheim'a göre, kırsaldan kent yaşamına geçilmesiyle iş bölümü daha karmaşık hale geldi ve daha çok insan bir tek iş yapma konusunda uzmanlaştı. Marks'a göre, feodal ve köylülere özgü sınıf yapısı geniş endüstriyel işveren ve işçi ilişkilerinin hâkim olduğu bir yapıya dönüştü. Weber'e göre ise, geleneklerin ve alışkanlıkların egemen olduğu bir toplum, verimliliği artırmaya yönelik rasyonel hesaplamanın hâkim olduğu bir topluma dönüştü. (Bird, 148/183)

Acaba söz konusu sosyologların değişim kuramları ne ölçüde geçerlidir? Bu konuda onların görüşlerin dışında farklı yaklaşımlar

da var mıdır? Bu vb. sorular, ilgili kuramların incelenmesiyle ancak cevabını bulabilir. Aşağıda görüleceği gibi, sosyal değişim modellerinin bir kısmı yapısal işlevselci (modernleşme) ve çatışma kuramları gibi *doğrusal* (lineer), bir kısmı da yükseliş ve çöküş kuramları gibi *döngüsel*dir (cyclical).

I. Yapısal-İşlevselci Kuram

Yapısal işlevselciler, evrimci bir anlayışla sosyal değişmeyi alt seviyelerden daha üst seviyelere doğru akan aşamalar şeklinde kavradılar. Sözgelimi **Comte,** uygarlığın incelenmesine kendi pozitivist yöntemini uyguladı, bütün kültürlerin her zaman içinden geçecekleri tek biçimli bir aşamalar dizisi (teolojik, metafizik ve pozitif) önerdi.

Comte'u izleyen **Spencer,** (1820–1903) liberal bireyselci ideoloji ile Darwinizmin *"en uyumlunun hayatta kalabilmesi"* kuralını Charles Darwin'den (1809-1882) daha önce toplumsal yaşam ve siyasete zaten aktarmıştı. (Swingewood, 1998: 74) Spencer'e göre toplum ve toplumsal kurumlar, çevrelerine uyum sağlamak için yapısal farklılaşma sürecinden geçerek kendiliğinden evrimsel değişim geçirirler. Evrim, belirli bir yöne doğru, doğrusal, sürekli ve kaçınılmazdır. Toplumsal kurumlar homojen, basit yapılardan heterojen ve karmaşık yapılara; toplumlar da savaşçı, barbar siyasi yapılardan barışçı yapılara doğru evirilmektedir. Zira endüstriyel işbölümü, teknolojik gelişme ve uzmanlaşma, barışçı bir toplum düzenini gerektirmektedir. Bu teorinin modern-endüstriyel toplum düzenini yücelttiği açıktır. Söz konusu yaklaşıma göre, modern toplumlarda siyasi savaşların yerini ekonomik kalkınma savaşları alacağından toplumlar bütün enerjilerini savaşa değil barışa harcayacaklardı. (Durakbaşa, 22)

Yapısal-işlevselci kuram (structural-functionalism), sosyal değişimi toplumların geçirdikleri evrim içinde yeni işlevlerin ortaya çıkması ve insanlığın bunlarla uyum ve bütünleşmesi olarak görür. **Durkheim** açısından toplum çeşitli öğelerin devrede olduğu organik bir bütündür ve her biri diğeriyle bağlantılı yapılardan oluşmuştur. Birinin yapı ve işlevlerinde meydana gelen değişim diğerlerini de etkiler. (Bilgin, 2009: 56)

Durkheim (2006: 163) yapısal farklılaşmayı ve işlevsel uyumu anlatırken "mekanik dayanışmalı toplum" ve "organik dayanışmalı

toplum" tipolojisinden yararlanır. İlk sosyal birlik olarak "mekanik toplum", ayrışan değil birçok yönden birbirine *benzeyen* insanlardan oluşan bir toplum türüdür. Dayanışma, insanların birbirlerine benzeştiği oranda artar. Uyumun ve dolayısıyla dayanışmanın sağlanmasında ortak inanç, değer ve normların bütününden oluşan kollektif bilincin katkısı büyüktür. Burada kolektif bilincin yoğunluğu ile dinsel içeriği oldukça yüksek düzeydedir. Buna mukabil bireysel özgürlük, seçme hakkı ve özerkliğin düşük düzeydedir.

"Organik toplum" ise "toplumsal işbölümü"nün gelişmesi sonucunda farklılıklar üzerine şekillenmiştir. Birinci türde, kişiler iradelerini ortak irade içinde eritmiş iken bu türde kişiler özgür bireysel iradeye sahiptirler. Organik toplumda nüfusun artması, farklı hizmetlerin farklı kişiler tarafından yerine getirilmesi ihtiyacını doğurur. Bu da geleneksel toplumdan tedricen daha karmaşık, kentsel modern topluma geçişi sağlar. Nüfusun çok ve işbölümünün ileri düzeyde olduğu modern toplumda bireycilik artar, gelenekler önemini kaybeder, ihtisaslaşma hızlanır ve din *evrenselleşir*. Böyle anlarda bireyciliğin, ihtisaslaşmanın ve dinin evrenselleşmesinin uyumu yok eden patolojik sonuçları olabilir.

Dukheim özellikle hızlı sosyal değişimin, normlar üzerinde bir vakum etkisi oluşturduğunu savunur. O, eski kültürel değerlerin etkisini yitirdiği bu durumu **anomi** olarak adlandırır. Böylesine bir süreçte aile, akrabalık ve arkadaşlık bağları zayıflamakta intihar ve suç olayları artmaktadır. (Newman, 233)

Suç-Kollektif Bilinç İlişkisi
Kollektif bilinç, mekanik dayanışmalı toplumlarda güçlü olmakla birlikte belli düzeyde organik dayanışmalı toplumlarda da mevcuttur. Hangi tür toplumda olursa olsun, işlenen bir suç kollektif bilinci yaralar. Zira işlenen her suç, topluma yani kutsala yapılan saygısızlıktır. Hukuk kurallarının baskıcı ve yaptırımlarının cezalandırıcı olmasının nedeni, kollektif bilinçten sapmanın toplumun tüm üyelerine ve tanrılara karşı işlenmiş bir suç olarak görülmesidir. Bundan dolayı ortak duygular ne kadar yoğun ise, işlenen suça karşı o kadar yoğun tepki gösterirler. Kollektif bilincin zirve yaptığı mekanik dayanışmalı toplumlarda suça verilen cezaların şiddetli olmasının nedeni, ortak duyguların yoğunluğudur. (Durkheim, 123) Gelişmiş bir işbölümüne ve nüfus

yoğunluğuna sahip, daha kozmopolit ve liberal olan organik dayanışmalı toplumlar ise kollektif bilinçleri zamanla gevşemiş olduğundan çok sert cezaya başvurmazlar.

Weber 'evrim' terimini kullanmamakla birlikte, dünya tarihini, bürokrasi ve kapitalizm gibi daha karmaşık ve gayrişahsî örgütlenme biçimlerine doğru giden tedricî, ama geri döndürülemez bir yönelim olarak değerlendirmekte ve gerçekleşen toplumsal dönüşümü de Batı toplumlarındaki rasyonelleşme ve kapitalistleşme süreci olarak tanımlamaktadır. Weber'e göre kapitalizm öncesi feodal toplumdan modern topluma geçiş, bireylerin eylemlerine atfettikleri anlamlardaki değişim ile belirlenir. Bireyler eylemlerini önceki toplumda daha çok sevap-günah, doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi normatif değer yargıları ve gelenekler üzerinden gerçekleştirirken, modern toplumdaki birey daha çok sonuçların kendisine sağlayacağı *faydayı* hesaplayarak eylemlerini yönlendirir. Geleneksel toplumlarda değerler, daha çok din veya karizmatik şahsiyetler tarafından yönlendirilirken, modern toplumda değerlerin etki ve sonuçlarının rasyonel hesaplanması önemlidir. (Kalaycıoğlu, 2006: 8)

Buna mukabil bir başka Alman sosyolog **Ferdinand Tönnies,** ilerlemeci bir anlayışın yerine toplumsal örgütlenmenin iki karşıt tipini oluşturdu: *Cemaat (gemeinschaft)* ve *Cemiyet (Gesellschaft).* Cemaatin genel özellikleri, toplumsal iradenin kırsal kesimde uyumla, halk gelenekleriyle, görenekleriyle ve dinle belirlenmesidir. Bireyler ben duygusuyla değil biz duygusuyla hareket etmektedirler. Cemiyetin genel özelliği ise, toplumsal iradenin şehirde sözleşmeyle, yasamayla ve kamuoyuyla belirmesidir. Kent hayatı ve gesellschaft, sıradan insanı çöküntüye sürüklediği için Tönnies böyle bir gelişmeyi endişeyle değerlendirmiştir. Gesellschaft uygarlığına dönüşen kültür, gemeinschaft kültürünü kendi içinde tekrar geliştiremezse bu değişim, kültürün kendisinin yozlaşması anlamına gelecektir. Aslında Tönnies, toplumsal örgütlenmenin ideal tiplerini çiziyordu: Tarihsel olarak bir tipin yerine diğerinin geçtiğini düşünmekle beraber bu değişime bir ilerleme anlayışı yakıştırmadı, tersine geleceğe endişe ve hatta biraz dehşetle bakti. O, gemeinschaft'ın zorunlu olarak ortadan kalkacağı kanısında değildi. Bu olasılıktan korkmakla birlikte, çağdaş kültüre uyum

sağlayan yeni kurumlar sayesinde gemeinschaft'ın gesellschaft içinde varlığını sürdürebileceğini umuyordu.

2. Çatışma Kuramı

Diyalektik Model

Diyalektik kavramını ilk kez kullanan **W. F. Hegel'**dir. (1770-1831) Kavram, bir karşılıklı ilişkiler olgusunu ya da etki-tepki *sürecini* belirtir. Evrendeki her şey, her nesne kendi bünyesinde kendi negatifini veya karşıtını yaşatır. Her varlık çift kutupludur; iyiler ve kötüler, fakirler ve zenginler, erkekler ve dişiler, yöneticiler ve yönetilenler gibi. Hegel'in diyalektik var oluş teorisine göre madde, doğaüstü evrensel düşünceden (geist) türemiştir; evrende madde olarak görülen nesneler *evrensel bir düşünce*nin görüntüleridir. Tek mutlak varlık olan evrensel düşünce, bir farklılaşma ve çelişme süreciyle cisimlerde gerçekleşecektir. Bu oluşumda her gerçek, *tez-antitez-sentez* aşamalarından geçecek ve sentez aşamasında nitelik bakımından değişmiş, bütünüyle yeni bir gerçek olarak karşımıza çıkacaktır. Bu sentez, bir fıtrat diyalektiği içinde, bünyesinde daima kendi karşıtı ve çelişkisini taşıyan yeni bir tez olarak ortaya çıkmaktadır. Oluşum, fasılasız sonsuza dek devam edip gidecektir. Marx, (1818-1883) Hegel'in çelişme olgusunu bütünüyle kabul etmekle birlikte, yönteminin biçimsel görünümünü tümüyle değiştirmiştir. Maddenin düşünceden doğduğunu varsayan Hegel'in idealist diyalektiği Marks'ta, düşünceyi maddeden ya da evrensel ilkeyi toplumsal yapıdan üreten maddeci diyalektiğe dönüşmektedir.

Sosyal değişme kuramları içerisinde *diyalektik modeller* olarak da nitelenen diğer bir yaklaşım, Marks'ın çatışma kuramıdır. Marks'a göre sosyal değişmenin nedeni, ekonomideki üretim ilişkilerine uzanan toplumsal sınıflar arasındaki çatışmadır. Engels ile birlikte yazdığı *Komünist Manifesto*'su, "Bugüne kadar olagelmiş bütün toplumların tarihi, sınıf çatışmaları tarihidir" bildirisiyle başlar. O bununla sosyo-ekonomik bakımdan farklı sınıfların düşman olarak birbirleriyle sürekli çatıştıklarını ve bu çatışmaların sonucunda toplumun nasıl geliştiğini vurgular. Marx için sınıf mücadelesi, tarihin hareket halindeki gücü (motor of history), toplumsal değişimin temel dinamiğidir.

İnsanlığın tarih boyunca ekonomik güce sahip olmaya ilişkin çatışma olgusu içinde yaşadığının ileri sürülmesi, Marksist sosyolojinin temel varsayımıdır. Marx, ekonomik kaynakların çoğunun sayılı ellerde toplandığı ve geri kalan toplumun bu azınlık varlıklı sınıf için çalışmaya mahkûm olarak onların insafına terk edildiği bir üretim biçiminin tarih boyunca var olduğunu iddia etti. Bu anlayışta, üretim araçlarının denetim ve mülkiyetini elinde tutanlar bir sınıfı ve sadece onların işine bağımlı olanlar diğer sınıfı teşkil ederler. Diyalektik modeldeki çelişme yasasına göre, her varlık veya olay karşıtını ve kendi çelişkisini bünyesinde taşıdığından üretim ilişkileri iki sınıf arasında bir çatışmaya sebep olacaktır. Üretim araçlarına sahip olanlar, işçilerin ürünlerini ellerinde tutarak onları sömürmeleri ve böylelikle gücün toplum içindeki *adaletsiz dağılımı* çatışmayı kaçınılmaz kılar. Ekonomik gücü olmayanlar bu güce kavuşmak için, üretim güçlerini elinde tutanlar ise bunu kaptırmamak için sürekli çatışacaklardır. Güce sahip olmayanlar güçlendiği zaman ise, bu kez başkaları ekonomik gücü onlardan almak için mücadele edecektir. (Özkalp, 359)

Marx, sosyal değişimi, hem evrimsel bir süreç, hem de sınıfsal mücadele ve çatışmanın en son çözülme aşamasında gerçekleşecek radikal bir dönüşüm olarak açıklar. Toplumsal tarih sömüren ve sömürülen sınıflar arasındaki çatışmanın hikâyesidir. Toplum, sınıflar arası çatışmalar bakımından birbiri ardından gelen *komünal, köleci, feodal, kapitalist* ve *sosyalist* aşamalardan geçer: Her aşamada çatışan sınıflar değişmiştir. Bu çatışma kapitalist toplumda, üretim araçlarına sahip olan burjuva sınıfı ile emeğini satan veya kiralayan emekçi sınıf arasında gerçekleşir. Modern dönemde yükselen kapitalist sınıf, feodal aristokrasinin hâkimiyetine son verdi; aynı şekilde işçi sınıfı (proleterya) da gelecekte onların yerini alacaktır. (Tolan, 1996: 21) En son aşamada (sosyalizm) sınıfların ve dolayısıyla çatışmanın ortadan kalkması ile toplum dengeye ulaşır.

Marksist çatışma kuramına göre insanlar, çıkarları için mücadele eden bir yapıya sahiptirler. Eğer insanlar çıkarları için çaba göstermiyorlarsa, kendi çıkarları için çalışan bir sosyal sistem tarafından kandırılmışlar demektir. Fikirler ve ideolojiler, gücü ellerinden bırakmak istemeyen sınıfın çıkarları doğrultusunda kurgulanır ve onlarla ezilen sınıfın farkında olması engelle-

nir. Farklı sınıf çıkarlarının birbiriyle bağdaşması mümkün değil- dir, zira bir sınıfın ekonomik anlamdaki kazancı ancak diğer sınıfın emeğinin sömürülmesiyle sağlanır. Marksizm'in görevi, sömürül- düğünün farkında olmayan proleterlerde sınıf bilincini uyandır- mak ve onlarda sınıf mücadelesini başlatmak suretiyle değişim ve devrime ön ayak olmak ve böylelikle komünal topluma geçişi sağlamaktır. (Bilgin, 2009: 51)

Çatışma Kuramının Eleştirisi

Sınıf mücadelesine ve sosyal değişmeye dayalı bu diyalektik ve lineer (çizgisel) şemanın, diğer toplumlar şöyle dursun, Batı toplumları için bile ihtilaflı olduğunu ortaya koymuştur. Kapitalist toplumlarda sosyal çözülme ve kutuplaşma ile kapitalizmin çökeceğine ya da işçi sınıfının gittikçe fakirleşeceğine dair günümüzde herhangi bir işaret de görülmüyor. Üstelik sosyalist toplumların çözülme sürecine girerek birer birer ortadan kaybolmaya başlaması, söz konusu teorinin eksikliğinin ya da yanlışlığının bir göstergesidir. Marks'ın *"kapitalizmin mezar kazıcıları"* olarak düşündüğü Avrupalı işçiler günümüzde fakirleşmemiş, aksine gelir düzeyleri artmış; yaşam standartları yükselmiş; "el emeğine" dayalı ya da "mavi yakalı" emek gücünün yerine el emeğine dayanmayan ya da "beyaz yakalı" iş gücü göreceli olarak gelmiştir. Aradan yüz yılı aşkın bir zaman geçmiş olmasına rağmen mezar hâlâ kazılmayı beklemektedir. (Giddens, 1997: 68)

Batı'da, Marks'ın düşündüğü devrimsel dönüşüm hareketleri ve sınıf çatışmaları, Giddens'a [64] göre, XIX. yüzyılın karakteristiği olan *medeni, siyasal* ve *sosyal* haklardan müteşekkil üç tür *vatandaşlık hakkının* gelişmesiyle gittikçe daha da yumuşamıştır. Bunlardan ilki olan medeni haklar, kanun önünde eşitliği sağlayan haklar demetidir. *İkincisi,* her şeyden önce evrensel anlamda seçme-seçilme ve siyasal parti kurma hakkı olan siyasal haklardır. *Üçüncüsü* ise işsizlik tazminatı, sağlık yardımları, toplu pazarlık gibi sosyal güvenlik haklarıdır. Bunların içerisinde bilhassa siyasal hakların, gelişmiş ülkelerde yaygınlaşması, işçilere parlamenter sistemde çıkarlarını temsil etme imkânı sağlamak suretiyle, kapitalist sınıfın gücünü sınırlamada önemli rol oynamıştır. Birlikte ele alındığında bu gelişmelerin, sınıf çatışmalarının seyrini göze çarpar biçimde değiştirdiği söylenebilir.

Evrimci Kuramın Eleştirisi

Toplumların evrimleşme sürecini Darwin'in "doğal ayıklanma" varsayımıyla eşdeğer gören evrimci modele ilişkin bir genel değerlendirme yapmak gerekirse, toplumların gelişim süreci evrimci modelin ileri sürdüğü gibi tek doğrultulu (unilineer) ve 'tek yönlü' olmadığı hususu çok açıktır. Toplumlar sürekli gelişmeyip zaman zaman 'geri çekilme'ler ve çözülmeler yaşamaktadırlar. Tek çizgili bir doğrusallık olsaydı, bugün geleneksel ve kırsal toplumlar hiç görülmez ve onların yerini bütünüyle modern kent toplumları alırdı. Evrimci model, değişim sürecini sanki bir toplumun yapması gereken tek şey asansöre adımını atmakmışçasına, kayıp giden ve adeta otomatik olarak şekillenen bir aşamalar dizisi gibi göstermektir. Oysa tek çizgili doğrusallık yerine çok çizgili doğrusal değişim modellerinden de bahsedilebilir. (Burke, 1994) Ülkeler zamanla farklı sistemlere sahip olmakta bazen mevcut sistem yıkılarak bir öncekine dönüş yapabilmektedir.

Ayrıca hiçbir toplum dünyanın geri kalanından yalıtılmış bir halde değildir. Uygulamada, kültürler arası karşılaşmaların kışkırttığı birçok sosyal değişim örnekleri bulunabilir. Bunların başında da fetihler gelir. Antropologlar, bu süreci tartışmak için 'kültürleme' kavramını geliştirmişlerdir. 'Kültürleşme *(acculturation)*', iki farklı sistemin arasındaki ilişkiyi ve kültürel alışverişi anlatmak için kullanılırken kültürleme, ilişki halinde bulunan iki kültürel sistemden egemen olanın, kendine ait değerleri ve anlamları diğerine aktarması, onu 'kültürlemesidir'. (Bostancı, 2003: 118) Sömürgeci Batı'nın Asya ve Afrika'daki kolonilerine kendi dillerini baskı sonucu dayatması bir kültürlemedir. Tarihin muhtelif dönemlerinde kendi resmi eğitim sistemlerini, din ve inançlarını yerlilere benimsetmeye çalışan işgalciler görülegelmiştir.

Bütün bu durumlarda yeni gelenler geleneksel seçkinleri bir kenara itmişlerdir. Kısacası, toplumların basit, ilkel ve savaşçı yapılardan gelişmiş ve barışçı yapılara doğru evirildiği düşüncesinin, tarihsel gerçekliklerle uyuşmadığı açıktır.

Yapısalcılık

Sosyal eylemin veya kültürel bağıntıların hâlihazırdaki görünümlerinin gerisindeki yapısal formları açığa çıkarmayı, daha doğrusu *keşfetmeyi* hedefleyen yapısalcılık kuramı (strüktüralizm), modern endüstriyel toplumu yücelten, toplumsal yapılarda evrimci anlayışı benimseyen yapısal-işlevselciliğin tam karşısında konumlanır. Özellikle ilkel toplumlarla uygar toplumlar arasında kurulan karşıtlıklar, yapısalcılığı geliştiren antropolog **Claude Levi-Strauss'**un *Yaban Düşünce* (The Savage Mind) adlı eseriyle sarsılmıştır. Bu eser, ilkel diye nitelenen toplumların somut şeylere ilişkin bir bilimi olduğunu ve kozmosla ilintili toplumsal bir gerçeklik olan mitlerin basit inançlar olarak küçümsenmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Yani insan zihni her toplum türünde aynıdır ve her yerde benzer işlev görür. (Durakbaşa, 39)

3. Yükseliş ve Çöküş Kuramları

Yükseliş ve çöküş kuramları, toplumların canlı bir organizma gibi, doğup geliştikleri ve en sonunda ölerek yerlerini başkalarının aldığını savundukları için döngüsel yaklaşımlar adını da almaktadırlar. Organizmacı da denilen bu modelin öncülerinden **İbn Haldun,** sosyal değişmeyi, 'umran', 'asabiyet' ve 'tavırlar' teorisiyle açıklamaktadır. İbn Haldun'un *"devletin aşamaları"* görüşü ile sosyolog **Pareto'**nun *"elitlerin dolaşımı"* kavramı arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır.

Bir yönüyle ilerlemeci de sayılan sosyal tarihçi **A. Toynbee** de uygarlıkların doğuş ve çöküşlerini açıklamaya çalışırken organizmacılığı dinamik bir unsur olarak kullanır. Uygarlıklar canlı organizmalar gibi doğar, büyür, güçlenir ve olgunlaşırlar. Olgunlaşma esnasında bir katılık ortaya çıkar. Bu katılık, toplum herhangi bir meydan okumayla karşılaşıncaya kadar devam eder. Onun "*Meydan Okuma ve Karşı Koyma*" (Challenge and Response) kuramına göre büyük uygarlıklar, buna boyun eğmez ve karşı koyarsa, yeni bir dinamizm kazanarak gelişmesini sürdürür. **Samuel Huntington'**un Sovyetler Birliği'nin dağılmasını müteakiben ilk olarak 1993'de yayınladığı *"Medeniyetler Çatışması"* kuramı da Toynbee'nin bahsedilen kuramıyla yakından ilintilidir.

B- Sosyal Değişme Karşısında Din

Bir dinin dünya ve ahiret yönelimine ilişkin içerdiği itikadi ilkeler onun toplumsal değişim karşısındaki tutumunu gösterir. Dini sosyalleşme sürecinde oluşan Tanrı tasavvurlarının, zihniyet kalıplarının insan eylemine doğrudan etkisi vardır. İnsanı eylemlerinde özgür tutup tutmama açısından din, genellikle iki zıt yönlü işlev görür: Değişimlerin manivelası veya motor gücü olabileceği gibi, bazı durumlarda değişimi engelleme aracı olabilir. Bu itibarla burada din ve sosyal değişme ile ilgili teoriler birbirine zıt iki yaklaşım çerçevesinde ele alınacaktır.

I. Değişimi Engelleyici Faktör Olarak Din

Temsilcileri arasında Durkheim'ın da olduğu bir görüşe göre din, bazı durumlarda istikrarı, geleneği ve statükoyu devam ettirme aracı olabilir. Marksist sosyologlar bunun da ötesine geçerek dinin bir sosyal değişim dinamiği olarak ele alınmasına karşı çıktılar. Marks'a göre din, "insanlara içinde yaşadıkları gerçek durumları perdeleyen"; sosyal eşitsizliği doğal ve kabul edilebilir göstererek meşrulaştıran bir inanç ve pratikler sistemidir. Muhafazakâr bir güç olarak din sosyal eşitsizliği meşrulaştırmakla insanların sosyal eşitsizliğe meydan okumalarını da engeller. (Bird, 149/184) Bu anlayışta, ekonomik alt yapının belirlediği üstyapı kurumu olarak din, afyon işlevi nedeniyle, sosyal değişmeye set çeken güçlü bir frendir. Aktay'ın ifadesiyle[143], "Belli bir ilahiyat yorumunda veya tasavvurunda bir sosyal değişim dinamiği ihtimali görmek, sosyolojinin bu kitabına pek uymaz.

Buna mukabil, dini faaliyetlerin muhafazakâr etkilerini yadsıma eğiliminde olan Weber dinleri dünya tutumları açısından iki türe ayırır:

> Bazı dinler öte-dünyacıdır (other worldly); tam dindar olmak istiyorsanız, ruhban hayatı yaşamalısınız, sözgelimi keşiş olarak bir manastırda inzivaya çekilmelisiniz. Bir kısım dinler de bu dünyacıdır (this worldly); insanlar büyük toplumla iç içe olmalıdırlar, sözgelimi Tanrı'nın kendilerine bahşettiği meslekte sıkı çalıştıklarında ancak o zaman dindar olabilirler. Her iki din tipinin ortak tarafı; doğa-üstü, tinler, Tanrılar ve benzeri şeylerle bağlantılı olarak öte dünya inancı içermeleridir. (Bird, 19/32)

Weber, burada açıkça Protestanlığı önceleyen bir genelleme yapar; Protestanlık bu dünyaya yönelik bir din olduğu için sosyal değişime yol açıyorken, öte dünyacı diğer dinler değişime imkân tanımazlar. Onun açısından Protestanlık dışındaki dinler toplumun mevcut toplumsal ve ekonomik düzeninin haklı çıkarılması ve meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir.

Böylesine bir tasnif, oldukça sorunludur, bununla birlikte bir inanç sistemi, (örn.Hinduizm), Tanrı tarafından verilen ve kontrol edilen sosyal dünyanın daha yaşanabilir kılınmasına yönelik insani çabayı, kader-i ilahiyeye karşı gelmekle eşdeğer görüyorsa burada değişim ihtimali yok denecek kadar azdır. Hinduizm'de kastların sosyal akışkanlığından son derece sakınıldığı için orada mevcut sosyal yapı eleştiri dışında tutularak büyük ölçüde değişmeden kaldı. Sebep-sonuç ilişkisini gösteren Tanrısal kaynaklı *Karma* (Dharma) prensibine göre, insan sonu olmayan bir *tenasüh/yeniden doğuş* (samsara, reencarnation) zinciri içerisinde gidip gelmektedir; ölüm, bir yokluk değil, bir halden diğerine geçiştir. İnsan, geçmişte ne yapmışsa gelecekte onun karşılığını görecektir. İnsan, şimdiki hayatında ortaya koyduğu performansla bir sonraki yaşam biçimini tayin eder; tekrar dünyaya geleceğine inanarak, yapacağı iyi amellerle gelecekteki hayatını garanti altına almaya çalışır.

Böylelikle ruhun farklı kimliklerle birçok kez dünyaya geldiği biçimindeki Karma inancı, halkın toplumsal hiyerarşideki konumunu meşrulaştırmaya hizmet etmekte ve şu anki hayatlarında şanssız olanlara gelecek hayatlarında daha iyi konumda olacakları umudunu vermektedir. Bu tür dinler, sosyal yapının, kişinin geçmişteki eylemlerinin sonucu olduğunu vurguladıkları için, mevcut düzeni meşrulaştırarak sosyal değişmeyi engellemektedir. (Thompson, 2004: 55)

Kast sisteminde doğan bir fert, dinî sistem gereği, ömür boyu aynı kast içinde kalmak zorundadır; hâlihazırdaki tutum ve tavırlarına bağlı olarak ancak bir sonraki doğumunda kast değiştirebilir. Kast görevinin ifası, müteakip doğumlarda daha iyi sosyal şartlar içinde daha yüksek bir kasta götürür. Kasta sadece doğumla girilebildiğinden sosyal tabakalaşma içinde hiç kimse kendi arzusuna göre yükselip alçalamaz. Aynı kasttan eş seçer ve bu kast içinde ölür.

Üstelik hiç kimse, aşağı kastlar karşısında sosyal bir tutum da
benimseyemez. Sosyal şartları düzeltmeye kalkmak demek, kut-
sal prensibin ebedi sistemine müdahale etmek demektir. Bir şah-
sın, daha evvelki hayatında işlediği fiillere karşılık olarak şu an
şansız yaratıldığına bir kere inanıldı mı, bu dünyadaki sosyal du-
rumunu değiştirmek için yapacak bir şey kalmamaktadır. Bunların
hepsi, hak edilen bir kader olarak düşünüldüğü için sosyal haya-
tın eşitsizliklerine katlanılmaktadır. (Mensching, 1994: 47; Gündüz, 1998: 213)

Kast sistemi insan haklarının en önemlilerinden birisi olan bi-
reysel çabayla statü elde etmek hakkını yok etmiş ve yukarı doğru
sosyal hareketliliği engellemiştir. Bu katı yapı çok uzun süre ege-
men olduğu için, Mahatma Gandhi dönemine gelinceye kadar
Hindistan'da sosyal problemler ve sosyal reformlar pek gündeme
getirilememiştir.

Günümüz Hindistan'ında Kast Sistemi

Merkezden uzak bölgelerde, aşağı kastlardan bir kızla evlenmek üze-
re yazışan bir gencin yakınları tarafından demiryoluna atılarak öldü-
rülmesi; artık giderek azalsa da ölen kocasıyla birlikte geride kalan
eşin yakılması vb. haberler bugün bile Hindu medyasında kendine yer
bulabilmektedir. Bu toplumda sosyal etkileşim nedeniyle bazı Hintli
Müslümanlar arasında da kast evlilik sistemi geçerliliğini korumakta-
dır.

Buna karşın, günümüzde kastın katı kurallarının dışına çıkarak kendi-
lerine yeni ufuklar çizen Hintliler de yok değil. Artık kastın kısıtlayıcı
etkisinden kurtulmayı başarabilen yeni işadamları ortaya çıkmakta,
kast sisteminin küllerinden yeni bir tüccar sınıfı doğmaktadır. Oysa
onların büyükbabalarının Hindu tapınaklarına girmesine ve daha yük-
sek kastlardaki insanların yanında durmasına izin verilmiyordu. Gü-
ney Hindistan'da aşağı bir kastın üyeleri artık hor görülen vasıfsız işçi-
ler olmaktan çıkıp zengin işadamlarına dönüşmesi, kast sisteminin
ülkenin çoğu kesiminde ekonomik kalkınmayı nasıl engellediğine iliş-
kin önemli ipuçları sunuyor. Günümüzde Hindistan'ın güneyi, ülkenin
geri kalan kesiminden sosyo-ekonomik yönden çok daha hızlı bir şe-
kilde gelişiyor. Güneyde yaşayanlar daha çok para kazanıyor, eğitim
seviyeleri daha yüksek ve daha çok yaşıyorlar. Son elli yıl içinde kast
sisteminin çökmesi, buna etki eden önemli bir faktördür. Hint Anaya-
sası, binlerce yıl Hint yaşamına hükmeden ve bir sosyal hiyerarşi oluş-
turan kastı ortadan kaldırdı ve en diptekilerin yükselmesini sağlamak

için bir kota sistemi koydu. Yine de gözlemcilere göre, üst tabakaların söz sahibi olduğu çoğu alanda kast ayrımı devam etmektedir. (Polgreen, 2010a)

Hinduizm örneği dışında, günümüzde sınıf sisteminin imkânlarından da yararlanan Hıristiyan ve Müslümanlara ait birçok dinî hareketin, bu dünyayı değiştirmeye yönelik yoğun arayış ve çaba içerisinde görünmesi, dinî inançların sosyal değişimlerin oluşumunda ne kadar önemli olduğunun göstergesidir.

2. Değişim Faktörü Olarak Din

Dinin değişimdeki etkin işlevini anlayabilmemiz için sosyal değişimi etkileyen dinî faktörlerin neler olduğuna ilişkin aşağıdaki alt başlıklara bakmamız gerekecektir.

a) Dinî İnanç ve Pratiklerin Niteliği

Dinî inanç ve pratikler, Hinduizm örneğinin aksine, sosyal değişimde her zaman engelleyici bir işleve sahip değildir. Sosyal değişimde düşüncelerin, özellikle inanç sistemleri ya da ideolojilerin rolü, değişmenin nedenleri arasında sıkça zikredilen bir konudur. Zira din, toplumsal eylem için çoğunlukla bir motivasyon ve olayların akışı üzerinde bir düşünmedir.

Dinî düşüncenin toplumsal eylem için nasıl bir motivasyon olduğuna dair örneği, belli din veya zihniyet dünyaları ile sosyo-ekonomik yapı arasında doğrudan sosyolojik ilişkiler kurmanın kapısını aralayan ilk sosyolog olarak Weber'den verebiliriz. Weber Sosyal değişme konusunda Protestan inanç ve değerlerinin önemine vurgu yaparak, *Protestan Ahlakı* ile *Kapitalizmin Ruhu* arasında kurduğu ilişki, kendisinden sonra konuya yaklaşımda önemli bir alternatif yol haritası oluşturmuştur. Avrupa'da ve Amerika'da sanayileşmeyle birlikte yaşanan ekonomik ve maddi gelişmenin zihinsel arka planına dikkat çeken Protestan ahlakı tezi ile sosyo-ekonomik yapı arasında kurulan ilişkinin nedenleri üzerinde dördüncü bölümde durmuştuk. Farklı olarak burada Protestan ahlakı tezlerinin muhtemel uzantılarını masaya yatıracağız:(Aktay, 145)

İlk olarak, Protestan ahlakıyla ilgili temalarda birkaç hususa birden vurgu yapıldığı görülür. Bununla hem çok çalışmayı ve dünya nimetlerinden az yararlanmayı öngören asketik Püriten ahlakına, hem de Aydınlanmacı özerk özne düşüncesinin yine Protestan bir sorumluluk ahlakıyla birleşerek kendi kaderini tayin etmesine ve belirli davranış kodlarını üretmesine yönelik bir vurgu vardır. Modern kendi eylemlerinin yaratıcısı "kendine yeter, egemen özne" düşüncesi en iyi Protestanlıkla buluşarak etkinliğini icra etmiştir.

İkincisi, burada genellikle yüzleşilmeyen, cevabı atlanan soru, Kapitalizmin sadece Protestan bölgelerde meydana gelmiş olması değil, aynı zamanda Katolik toplumlarda da çok yayılmış olduğudur. Bununla bağlantılı başka bir gerçek, "insan eylemiyle ve özne teorisiyle ilgili olarak Protestanlığa bir çeşit Mutezililik atfetmenin yaygınlığına rağmen" aslında Martin Luther'deki kaderci vurgunun; Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında insanın sürekli evirilip çevrilen bir kul olmasının daha ağırlıklı olduğudur.

Dolayısıyla, Batı'da gerçekleşen değişimin ilişkili olduğu söylenen değerlerle Protestanlığın daha uyumlu olduğu düşüncesi oldukça abartılıdır. Kapitalizmin ortaya çıkmasını sağlayan değerlerle uyumlu Batı'da başka birçok din ve mezhep vardır. Nitekim bazı sosyologlar, kapitalizmin ortaya çıkışında Protestanlığın abartılmış rolüne karşı Hollanda'daki Katolik ağırlıklı nüfusun, Yahudilerin aktif finans ve ticari faaliyetlerindeki ağırlığını ortaya koyarken, başka bazıları da kapitalizmin ortaya çıkışının zihinsel arka planıyla ilgili dinsel olmayan açıklamalar geliştirmeye çalışmışlardır.

Ve nihayet, sosyal olgularla zihniyet dünyaları arasında kurduğu ilişkiler bağlamında Weber, bazen idealist yaklaşıma sahip bir sosyolog olarak da yorumlanmıştır. Oysa burada Weber tek yönlü etkiden değil, iki sosyal olgunun (din/zihniyet ve ekonomi) karşılıklı etkileşiminden söz etmektedir (elective affinity). Onun idealist bir sosyolog olarak yorumlanmasının aşağıda görüleceği üzere, İslam'ı ilgilendiren bir tarafı da bulunmaktadır.

Sosyal Değişimde İslam'ın Rolü

Sosyal değişimde zihniyet dünyalarının önemi dolayımında Weber'in söz konusu tezinin idealist kabul edilerek sonuna kadar işletilmesi durumunda, bunun İslam'a yönelik *"içselleştirilmiş oryantalizm"*e kadar varabilecek oryantalist sonuçlarının da hesaba katılması gerekecektir.

Şöyle ki, Weberci bir çerçeveye sadık kalarak zihniyet dünyaları üzerinde odaklanmanın bir sonucu, *maddi gerçekliğin* önemini azımsamak ise diğer bir dolaylı sonucu da kapitalizmin doğuşunda geçerli olan *Protestanlığın zihniyet* örüntülerini terfi ettirmektir. Bu, aynı zamanda, kendi dünyalarındaki zihniyetlerin gelişmeye *uyumsuzluğunu* kabul etmek anlamını da içerebilir.

Nitekim Weber'in tesis ettiği ve takipçilerinin teamül haline getirdiği bu ilişki kurma yolu, son asırlarda İslam dünyasının bilim, teknoloji ve iktisadi yönden geri kalışının sebebi olarak; doğrudan İslam dininin gelişmeye ket vurucu, toplumu gelişmeye motive eden unsurlardan yoksun oluşu ve dolayısıyla toplumsal gelişmeye uyumlu olmaması iddiasını da beraberinde taşımıştır.

Bu durum, Osmanlı'nın son zamanlarında şöyle formüle ediliyordu: "İslam, esas itibariyle terakkiye mani değildir, aksine Hıristiyanlık terakkiye mani olmaya daha müsait özellikler taşımaktadır. O yüzden İslam dünyasının geri kalmasının en önemli sebebi İslam'dan uzaklaşması iken Batılı ülkelerin ilerlemesinin en önemli sebebi ise Hıristiyanlıktan uzaklaşmalarıdır." (Aktay, 146; Turner, 1974: 145/192)

İslam dünyasına oryantalist bakışın tam aksini temsil eden söz konusu formülü, daha Cumhuriyet kurulmadan önce, tersine çevirme çabaları görüldü; geri kalışın nedeni olarak doğrudan İslam hedef tahtasına konularak reform talepleri dile getirildi. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren giderek ivme kazanan dinde reform girişimlerinin altında yatan temel etken, sosyal değişmeyi sağlama yönündeki potansiyeli nedeniyle "İslam'ın ilerlemeye uyumlu bir sürümünün ortaya konulması" arayışından başka bir şey değildi. (Aktay, 146)

Ayrıca İslam örneğinde olduğu gibi, "belli ilahiyat anlayışlarının toplumsal gerilikle ilişkilendirilmesinin **retrospektif (geriye bakma)** bir okuma biçimiyle ilişkisi" kurulabilir. Bunun anlamı, kazananların hanesinde var olan her şeyi geriye dönük uzatmak

ve olumlamak gibi bir sürecin işlediğidir. Oysa XVIII. yüzyıla gelinceye değin İslam toplumlarının kaydettiği gelişim düzeyi çok iyi biliniyor. Bugün bilim, teknoloji ve ekonomide kazanan taraf İslam dünyası olsaydı, "muhtemelen sosyal bilimler şimdi Protestanlık yerine Eşari veya Maturidi ahlakı ile toplumsal kalkınma arasındaki ilişkileri irdeliyor olacaktı."

Nitekim Ortaçağlar boyunca İslam'ın yükselişi karşısında bazı Batılı entellektüeller hayretlerini gizlemiyorlardı. Weber, tam bir oryantalist mantıkla, İslam medeniyetinin geçmişteki performansını Müslümanların şiddet, şehvete düşkünlük ve hileye başvurmalarının ürünü" olarak değerlendirirken,(Aktay, 146) eserindeki bir konu başlığına "*Arapların Talebesi: Avrupa*" başlığını koyan Fransız tarihçi Grenard, "İslam medeniyeti, Barbar Avrupa'nın terbiye edilmesinde en etkin rolü oynamıştır" demekten kendini alamamıştı. Grenard,(1970: 32-36) İslam'ın Müslüman toplumlarda tecessüm eden zarafet, incelik, terbiye ve güzel ahlaka ilişkin değerler manzumesinin, Haçlı derebeyleri bile açıkça etkilediğini belirtir. Yine bir başka Fransız Maxime Rodinson ise Cemil Meriç çevirisiyle yayınlanan kitabında, İslam'ın tarihsel gelişimini "büyüleyici" buluyor (Rodinson, 1985) ve İslam uygarlığında son asırlarda beliren ekonomik düşüşün bizatihi İslami inanç ve değerlerden kaynaklandığını reddediyordu. Rodinson'a(1969) göre bu, maddi koşullardaki değişimlerin sonucuydu; ekonomik gelişme önündeki aşılması zor engelleri yaratmış olan asıl etken, "Avrupa emperyalizmi"nin yol açtığı *siyasal engeller*di

Sosyal değişmeyi bir olgu olarak kabul eden Kur'an'ı Kerim, değişimin temel aktörü olarak toplumu görür;[2] kast sistemini şiddetle eleştirir ve tüm insanları temel insan haklarından yararlanmaları açısından bir tarağın dişleri gibi müsavi sayar. Öte yandan Kur'an sosyal değişmenin kaynaklandığı farklılıkları ve işbölümünü de çok doğal karşılar.[3] Bugün birçok Müslüman organizasyonun eğitim, zikir, yayın, ticaret vb. yollarla neredeyse tüm dünyada etkin faaliyet içerisinde olması, söz konusu ilkelerin değişimi sağlayan pratik yansımaları olarak düşünülebilir.

---

2 Ra'd, 13/11; Enfal, 8/53.
3 Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine dereceleri bakımından üstün kıldık." (Zuhruf, 43/32; En'am, 6/165, Şuara,26/227; Enbiya 21/105)

Özetle, Protestanlığın bugünkü uygarlığın gelişimindeki etkisinin abartılı bir söylem olduğu anlaşılıyor. Her şeyden önce, kapitalizmin gelişimiyle uyumlu özelliklerin herhangi bir dinde de bulunabileceği, sadece bir dinin bunlardan ibaret olmadığı ileri sürülebilir. Sözgelimi, Yahudilik ve İslamiyet'in de kapitalizmin oluşumuyla uyumlu kılınabilecek bir dizi yorumu yapılabilir. İkincisi, "Protestanlığın aslında modernleşmenin temel felsefeleriyle hiç de uyumlu olmayan bir dizi teolojik özelliği bu ilişkilendirmede gereğinden fazla azımsanmıştır. Örneğin bir Protestan vaazını dinlediğinizde, İslam'ın en irrasyonel sayılan bir yorumundan daha irrasyonel bir söylemle karşı karşıya kalabilirsiniz. Sonuçta, kalkınma ile belli ilahiyat tasavvurları arasında bir ilişki var olduğu inkâr edilemez olmakla birlikte bu ilişkinin yönü ve türü zannedildiğinden çok daha karmaşıktır.(Aktay, 150)

Dinin Yoksul ve Zayıfları Koruması

Dinin Marks'ın tespitlerine haklılık verecek şekilde egemen sınıflara hizmet ettiğine dair özellikle Kapitalist Batı'da yaşanmış örnekleri gösterilebilse de, tarih boyunca her zaman aynı durumun ortaya çıktığı söylenemez. Her şeyden önce, bir sorunsal olarak, mazlum haklarının korunması meselesinin Kutsal Kitapların doktrinlerinde merkezi konumda bulunması, dinin teorik düzeyde öncelikle ezilen kesimlerin yanında yer aldığının açık bir göstergesidir. Ancak din yoksullara, ezilmişlere sadece destek vermekle kalmamış, bunun da ötesine geçerek, çoğu zaman, zulme karşı onların başkaldırısını da sağlamıştır. Esasen üç kitabi dinin ortaya çıkışında bunu görmek mümkündür. Yahudilik Hz. Musa'nın, Firavun'un zulmüne karşı İsrailoğullarını kölelikten çıkarmak üzere yaptığı uzun yolculuk; Hıristiyanlık, bir ırkın üstünlüğüne ve emperyalist Roma oligarşisinin parçası haline gelmiş olan Yahudi din kurumuna bir itiraz; İslamiyet ise baştan itibaren egemenlerin adaletsizliğine, köleliğe ve kadınların ezilmişliğine karşı güçlü bir itiraz olarak ortaya çıkmıştır. (Aktay, 89)

b) Dinin Toplum Karşısında Konumlanma Biçimleri

Bir dine aidiyet, toplum karşısında iki farklı görünümde karşımıza çıkabilir: Bizatihi toplumun içerisinde aktif ya da tüm gruplardan ayrı, *inziva* halinde olabilir.

Dinin aktif olarak toplum karşısında konumlanma biçimleriyle ilgili burada tanımamız gereken kavramlar; 'resmi din', 'halk dini', 'yaygın din' ya da 'paralel din'dir. Bir toplumda dinî birlik ve cemaatler toplum içindeki konumuna göre bunlardan bir tanesiyle isimlendirilebilirler.

Resmi din, dinin temel kaynaklarına bağlı kitabi ya da ulema din anlayışıdır. Buna Sünni İslam (sahih doktrin anlamında Ortodoks din) da denilebilir. Dinî kurumlar tarafından düzenlenen tüm inanç ve pratikler resmi din kapsamındadır. Bu tür din aynı zamanda devletin kontrolünde olan dindir.

Resmi din ile kastedilenin ve ana geleneğin dışında kalan ve daha çok dede kültü, batıl inanç, hurafe vb. halk inanç ve uygulamalarını içeren heterodoks yapılar çoğunlukla **Halk dini** (folk religion) olarak isimlendirilir. Dinî kurumların kontrolünde olmayan inanç ve pratiklere **yaygın din** (common religion) de denir.

Paralel din ise devletin denetiminde olmaksızın illegal dinî örgütlenmelerdir. Kavram daha çok, eski Sovyetlerdeki sistem karşıtı illegal dinî örgütler için kullanılmıştır.

Devlet sistemi içerisinde kendine yer bulan ve aleni bir baskıya maruz kalmayan "tekelci din", muhalif vasfını büyük ölçüde yitirerek, toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayan *uyumlu* ve *uysal* bir konumda görünür. Devletle resmi ve gayri resmi bağları olan dinî kuruluşları mevcut sisteme ya da statükoya karşı koyacak bir kurum olarak görmek oldukça zordur. Bu statükocu uyum ve uysallığın, alternatif din anlayışlarının ortaya çıkışındaki etkenlerden biri olduğu söylenebilir.

Buna mukabil dinin, resmi organların dışında, ayrı ve farklı bir kurum olarak görüldüğü toplumlarda, onun toplumun diğer katmanlarıyla *bütünleşme* (entegrasyon) ihtimali daha az, sosyal değişimde bağımsız bir faktör olma ihtimali ise daha fazladır. Resmi dinî kuruluşlar (Diyanet, kilise) statükoyu destekleme eğiliminde iken diğer dinî grupların (tarikat ve cemaatler) statükoya meydan okuma ihtimali daha fazladır.

Bu yüzden muhalif eğilimler içindeki tarikatlar, sosyal değişimi sağlamada daha belirgin role sahip olabilirler. Bunlar genellikle toplumun uç noktaları olarak nitelendirilirler ve toplumun değişiminden kaybedecek fazla şeyleri olmadığı için sadece muhalif olarak kalmazlar, değişim için bizzat çaba da gösterirler. Nüfuz et-

tiği toplum ve diğer alanlarla yakın bir ilişki içerisinde olan din ise, statüko ile koalisyona girerek değişimi önlemede önemli bir unsur teşkil edebilir. (Thompson, 65)

Diğer taraftan dinin, sosyal bütünleşme ya da değişimde bağımsız değişken olarak etkin olduğu söz konusu görünümlerin dışında, toplumdan ayrı ve içe dönük, fakat marjinal bir görünümü daha var: İnziva. İnzivaya çekilen kişiye *münzevi* denir. Münzevilik (eremitism), bu şekilde ayrılmaya izin veren ve ona belirli bir değer atfeden toplumlarda görülür. Örneğin Hindistan'da farklı hayat durakları içinde son aşama olan *uzlete çekilme* (sannyasin) safhasında milyonlarca insan, isimleri dahil önceki sosyal kimliklerini tamamen terk ederek yoğun bir tefekkür hayatına girerler Aile ve kast rollerinden özgürleşmeyi savunan Budizm, büyük ölçüde ruhbani bir girişimdi. (Paden, 42/62) Budizm'de, kurucu figür Buda'nın bir incir ağacının altında zihninin aydınlandığına ve ilhama kavuştuğuna inanılır.

Kitabi dinlerden de inziva örnekleri verilebilir. Ruhbanlığın kurumsal bir nitelik aldığı Hıristiyanlıkta kırsal kesimlerde serpiştirilen şapel ve manastırlar birer inziva mekânı görünümündedirler. İslam'a gelince, Hz. Peygamber, Hira mağarasında inziva halindeyken vahye mazhar olmasına karşın, tavsiye edilen inziva hayatı sadece Ramazan ayının son on gününde bazı Müslümanlar tarafından gönüllü olarak gerçekleştirilen *'itikaf'* ile sınırlı tutulmuştur, denilebilir. İslam'ın ilk yıllarında, muhtemelen "dünyadan elini eteğini çekmiş Hıristiyan din adamı ve keşişlerinden etkilenerek, nefse ceza verme ve onu öldürmeye yönelik bir eğilim" (Goldzier, 539) içerisinde olan üç sahabi örneği olmakla birlikte kuşkusuz Hz Peygamber her türlü keşişsel eğilimlere ve ruhbaniyete karşıydı. Günümüz Türkiye'sinde karşılaşılan farklı bir inziva türü olarak, kimi Risale-i Nur gruplarında görülen 'vakıflık' zikredilebilir. Vakıflık, grup üyesinin, grup amaçları doğrultusunda daha etkin faaliyet gösterebilme amacıyla evlenmemeyi tercih ederek kendisini grubuna ve onun ideallerine vakfetmesidir. Bu durum aynı zamanda tam adanmışlığın da bir belirtisidir. Vakıflık marjinal bir uygulama olmakla birlikte söz konusu grupların özellikle üniversite öğrencileri arasında bir artış eğilimi gözlenmektedir. "Meşveret" ve "Kurtoğlu" cemaatlerinde bekârlığı tercih eden vakıfların bulunduğunu biliyoruz. Bir vakıf hayatı boyunca vakıf kalabildiği

gibi, belirli bir süre sonra bundan vaz geçip evliliğe adım da atabilir. Meşveret grubunda bu türden uygulama, kurumsal bir nitelik kazanmış gözükmektedir.

c) Dinî Üyeliğin Toplumsal Statüsü

Dinî kuruluşlar, sosyal tabakalaşma sistemiyle de yakından ilişkili olabilir. Tüm resmi dinî kuruluşlar, kilise, cemaat ve tarikatlar için geçerli değilse de resmi olanlar, daha çok üst tabaka gruplarından oluşan güçlü ve imtiyazlı üyelere sahip olmaya; sekt türü dinî gruplarda ise daha az imtiyazlı şahısları kendi saflarına katmaya yönelik bir eğilim söz konusudur. Bir başka deyişle ana akım dinî kuruluşlar, muhtemelen yüksek statülere sahip grupları temsil ederken, yoksul ve işsizlerden oluşan güçsüz ve imtiyazsız, yani temel sosyal haklardan yoksun kimseleri temsil etmekte güçlük çekecektir.

Buna paralel olarak, mevcut sosyal düzenin aynı zamanda kendi üyelerinin çıkarlarına hizmet etmesinden dolayı dinî itiraz ve protestoların resmi dinî kuruluşlardan gelme ihtimali de düşük olacaktır. Resmi dinî kuruluşların toplumdaki egemen gruplarla ilişkilendirildiği ve toplumda gelir dağılımı memnuniyetsizliğinin yaşandığı yerlerde yeni dinî akımlar, tarikat ve cemaatler, dışlanmış ve gelir dağılımı adaletsizliğine maruz kalmış kimselerin sıkıntılarını dışa vurmada bir araç olarak görülür ve bu da sosyal değişimi etkileyen önemli bir faktördür. Bunun anlamı şudur: "Yerleşik ve resmi dinî kuruluşlar devlet ve statükoyu ne kadar çok desteklerse güçten yoksun olanları o derece az temsil edebilir"; bundan dolayı bu güçsüz topluluklar farklı dinî örgütlenme biçimine ihtiyaç duyacaktır. (Bird, 71)

Sovyetler Birliğinde Din

Dinin, baskıcı rejimler altında paralel konumda faaliyetini sürdürebildiğine dair komünizm öncesi ve sonrası Rus hinterlandı ilginç bir görünüm arz eder. 1917 Bolşevik Devriminden önce devlet desteğini arkasına alarak rakiplerini bertaraf eden Rusya'daki "dinî tekeller", sistem içerisinde *uyumlu* ve *uysal* bir görünüme sahipti. Ancak adeta "kış uykusuna" yatmış görünen Ortodoks, İslam ve daha az sayıdaki Katoliklerden oluşan güçlü din mensupları, Rus Devrimiyle birlikte "barışçıl uyuşukluk"larından sıyrıldılar, çünkü Devrimi izleyen iç sa-

vaşta, dinî gruplar "aşırı şiddetin kurbanları" olmuşlardı. Bolşevikler, kontra-devrimci aktivitenin kaynakları olarak camileri, kiliseleri, manastırları ve din adamlarını hedef aldılar. Dinî liderler süreç içerisinde çoğunlukla öldürüldüler ya da hapse atıldılar. Sovyet rejimi saldırılarını her bölgenin egemen dinleri, özellikle İslam üzerine yoğunlaştırdı. Potansiyel milliyetçi muhalefet kaynağı olarak İslam'a şiddetle saldıran Sovyet yönetimine karşı "paralel İslam", bütün Sovyet dönemi boyunca, biraz hasar görse de, yeraltında kalarak varlığını sürdürdü. 1990'lara doğru Komünist Parti'nin politik güç kaybıyla birlikte Müslüman liderler, temel İslami usuller hakkında halkı eğitmek üzere, güçlerini yeniden organize etmeye başladılar. Bu ortak ve düzenli çabalar, sabık Sovyet Birliği'nin tarihsel tüm İslami bölgelerinde -yoğun baskı ve karşı öğretimin sonuçlarından doğan kayıplarını tamamıyla telâfi etmemiş olsalar da- büyük ölçüde meyvelerini vermiş görünüyor. (Forese, 2004: 57)

d) Karizmatik Liderler

Weber için karizma, "tarihin özel bir yaratıcı ve devrim gücü"dür; "gerçek, sözde ya da farazi olup olmadığına bakılmaksızın, bir kişiye atfedilen olağanüstü bir niteliktir." Etkili bir lider çoğu kez mevcut sosyal düzeni eleştirmesinin yanı sıra karizmatik gücünden dolayı başkalarını yeni bir hedefe doğru motive edip yönlendirebilir. Çoğunlukla aynı zamanda dinî liderler de olan karizmatik şahsiyetler, toplumdaki anomik durumun üzerine odaklanarak, daha anlamlı bir dünya için katalizör görevi üstlenebilirler. Bunlar beklenmedik anda ortaya çıkarlar ve genellikle devrimsel nitelikte sonuçlara yol açarlar. Sosyal değişme bu nedenle yerleşik kuruluştan karizmatik bir ayrılmaya bağlıdır. (Thompson, 62)

Weber, dinin sosyal değişme üzerindeki etkisini açıklamak üzere dinî önderleri *peygamber* ve *rahip* olmak üzere iki tipte ele alır. Rahip, bürokratikleşmiş/kurumsallaşmış bir düzenin parçasını oluştururken, peygamber, güçlü bir devrimci olarak değişmeyi gerçekleştirme misyonu ile hareket eder; orijinal dinî tecrübesi ile yerleşik, geleneksel modele meydan okur ve başarılı olduğunda eleştirdiği geleneksel kültür üzerinde köklü değişimler gerçekleştirir.

Karizma doğası gereği istikrarsızdır, başarısız olma ihtimali de vardır ve yine biricik özelliği kaçınılmaz olarak ölümlü bir lidere bağlıdır. Karizma bundan dolayı, *rutinleşmek/sıradanlaşmak*; lide-

rin ölümünden sonra sosyal yapılara uyum sağlamak zorundadır. Karizmanın sıradanlaşmasında *bürokratikleşme*nin rolü etkindir. Daha fazla üye ve takipçi edinme isteği bürokratikleşmeyi ve kurumsallaşmayı doğurur. (Bird, 155/193)

Karizmatik Siyasetçi ve Sanatçılar

Bir kimsenin izleyici grubu olmaksızın yalnızca yaptıklarıyla karizma iddiası geçersizdir. Yine bugün 'karizma' terimi, sosyolojik kullanımına uygun olmayacak tarzda çok daha geniş bir biçimde kullanılmaktadır. "Futbolcular, siyasetçiler, sanatçılar vb. kişileri karizmatik olarak kabul etmek, birçok noktayı gözden kaçırmak anlamına gelir: Bir kere bu karizma, birtakım yerleşik uygulama biçimlerinden uzaklaşma üzerine dayanır; söz konusu şahıslar ise Weber'in tartıştığı olağanüstü, büyüsel güçlere nadiren sahip olabilirler; dolayısıyla bunlar anlamlı sosyal hareketlere liderlik etmezler." (Bird, 53/74)

Karizmatik liderlik konusunda sosyal bilimciyi bekleyen tehlike, sosyal değişimin tek bir "*büyük adam*" (great man) imajına indirgenmesiyle değişim konusunda etkili olan diğer faktörlerin hesaba katılmamasıdır. Karizmatik lider, çoğunlukla tarihçilerin ve biyografi yazarlarının kullandığı "büyük adam"ı da çağrıştırmaktadır. Onlar "büyük-adam" teorisiyle güçlü liderlerin önderlik ettiği toplumsal hareketlerin, sosyal değişimlerin önemli bir kaynağı olduğunu iddia ederler. Çağdaş sosyologlar ise tarihi, tek-tek bireylerin yaptığından çok toplumsal koşulların bireyleri ortaya çıkardığı görüşünü benimserler ve büyük adam kuramının, sosyal değişmenin evrensel bir açıklaması olarak alınmasını yadsırlar. Buna göre her büyük reformcunun başarısı, elverişli *toplumsal şartlara* bağlıdır. (Fichter, 1996: 169) Alperenler ve kahramanlar önemli değişmeleri etkileyen birer araçtır. Bunlar elverişli koşullardan yararlanmak suretiyle, çeşitli propaganda ve baskı araçları kullanarak yığınları etkilemişlerdir. Dolayısıyla sosyal değişimin bireyler yerine kollektif hareketlerin etkileriyle açıklanması ve çözümlenmesi daha doğru görünmektedir.

Önemli Liderler ve Toplumsal Yapı

Önemli kişilerin yarattığı sosyal değişim, onları ortaya çıkaran arka plandaki toplumsal şartlar dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Fatih Sultan Mehmet, Bizans İmparatorluğu'nun miadının dolmuş olmasından dolayı onun egemenliğine son verdi. Daha önce defalarca denenmesine karşın böyle bir girişim başarılı olamamıştı. Hatta XIII. asrın başında son Haçlı seferleri esnasında Latinlerin İstanbul'u işga-linden bile bahsedilir. İbn Haldun'un terminolojisiyle söylemek gere-kirse, artık Bizans, sosyal bütünlük ve dayanışma ruhunu kaybetmiş, toplumsal yönden çöküşün son noktalarına gelmişti. Eğer Fatih Sultan Mehmet değil de bir başkası olsaydı bunu yine başarabilecekti. Bu-nun gibi, II. Dünya savaşı sadece Adolf Hitler'in kişilik ve hırslarına bağlanamaz. Hitler olayların akışını kesinlikle etkilemiştir ama eğer o zamanın Almanya'sındaki sosyo-ekonomik ve etnik sorunlar olma-saydı o asla güçlenemeyebilirdi. Şayet aynı kişilik ve düşüncelere sa-hip olan biri, farklı bir toplum ya da dönemde ortaya çıkmış olsaydı onun tarih üzerindeki etkisi, bir hapishanede yatmasından öteye geçmeyecekti.

e) Kurumsallaşma ve Yeni Dinî Hareketler

Dinde kurumsallaşma ve gruplaşma (ayrışma, hizipleşme) birbirine zıt iki olgudur. Birincisi kurumsal olarak kendini korumanın pekiştirilmesi, ikincisi mevcut sosyal kurumlara meydan okuma hareketidir. Dinin kurumsallaşması, dinî otoriteyi tahrip olmaktan koruma ve davranışsal kodları uygulama işlevi gören *bürokratik* ve *hiyerarşik* kategorilerin meşrulaştırılmasıdır. Kurumsallaşma aynı zamanda bir çap ve yetkinliktir. Din ne kadar çok büyükse o kadar çok yapı ve otorite kanalları gerekecektir. (Paden, 38/57)

Kurumsallaşma ve bürokratikleşmenin, Merton'un "bozuk işlev" diye adlandırdığı olumsuz görünen sonuçları da olabilir. Bu durum, kısmen dinin, toplumun geri kalanıyla savunmacı bir pozisyona girmesinin nedenidir. Ne kadar çok korunacak şey varsa, o kadar çok savunma olacaktır. Keza, kurumsallaşma ve bürokratikleşme gelenek, düzen ve istikrarın yanı sıra sıradanlaşmayı/durağanlaşmayı da beraberinde getirir. Böylelikle önemli bir değişim kaynağı olan din, kurumsallaşıp bürokratikleşmesine koşut olarak çoğunlukla muhafazakâr bir yapıya bürünür.

Bürokratik örgütlenme, "yeteneğin daha iyi kullanılmasını ve çevre şartlarına daha etkili karşılıklar verilmesini" sağladığı için din açısından oldukça işlevseldir. Ancak "bürokratik kurallara sıkı sıkı bağlı kalmanın kendi başına bir amaç haline gelmesi" olumsuz bir işlevdir. Merton, bir sapma olarak gördüğü için bürokrasinin bu "karanlık cephesi"ne "*ritualizm-ritüelleştirme*" adını vermektedir. (Wallace, 58)

Bundan dolayı yerleşik kurumsal dine karşıt olarak yeni dinî hareketler, ana akım kurumsal değerlere yönelik tatminsizlikten şekillenirler ve çoğunlukla karizmatik liderlik tarafından esinlenen ayrı ve yeni topluluklar oluştururlar. Dinî grupların (tarikat ve cemaat), yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışının genel olarak iki nedeni vardır: Biri, köyden şehir hayatına geçişin yol açtığı köksüzlükteki gibi, hayatın belirgin tarzda altüst olduğu kültürlerde yeni sosyal bağlara duyulan ihtiyaç; diğeri dinî kimliği tehdit eden egemen ideolojilere ya da sosyal değerlere yönelik açık muhalefet. Yeni dinî hareketler, ortak değerlere dayalı toplulukları oluşturma aracıdır. Dünyanın dört bir yerinde binlerce tarikatın ilgi çekmesinin nedeni, kentsel kaos ve hareketliliğin ortasında, insanlara alternatif aile ve kökler temin etme yeteneğine sahip olmalarından kaynaklanıyor. (Paden, 39/58)

3. Sosyal Değişmenin Din Üzerindeki Etkileri

Deterministik bir yaklaşımla dini, salt sosyal değişmelerin bir so-
nucu olarak görmek, onu yeterince anlamamak demektir. Bunun-
la birlikte tek faktör olmasa da belli bir 'kültür' içinde ve belli bir
'dil' aracılığıyla insana ulaşan dinin ortaya çıkışında sosyal bağla-
mı çok belirgindir.

Dinlerin, genel olarak, düzenli barış ve huzur ortamının yerine
toplumsal karışıklıkla karakterize olan kriz dönemlerinde ortaya
çıkışı, bu konuda bir göstergedir. Weber (1963: 107) açısından da,
sosyal ve ekonomik güçlükler asla tek kaynak değilse de, kurtuluş
inançlarının etkili bir kaynağıdır. Her kurtuluş ihtiyacı, bir kısım
sıkıntı ve rahatsızlıkların ifadesidir. Nitekim hayatı tehlikelerle
dolu riskli görme eğiliminde olmayan ve bir sosyal veya ekono-
mik sıkıntı içerisinde bulunmayan üst tabaka mensupları, kurtu-
luş fikrini geliştirmeyi güçlükle kabul edeceklerdir. (Hamilton, 138)

Anlaşıldığı üzere, din gibi toplumla ilgili en önemli fikirler sosyal buhran zamanlarında ortaya çıkmaktadır. Mesela Çin'de Konfüçyüsçülüğün ortaya çıkışı, feodal prensliklerin çatışma döneminde hızlı bir sosyal değişme ve düzensizlik ortamında gerçekleşmişti. Yahudilik, Mısır ve civarında Firavunlar zincirinin despot ve keyfi uygulamalarının yol açtığı zulmün zirvede olduğu bir anda zuhur etmişti. Hıristiyanlık, Kudüs'te emperyalist Roma sömürge yönetimi altında ezilen ve bir kurtarıcı beklentisi içerisinde olan Yahudi toplumunun bunalımlı bir döneminde doğmuştu. Kitabi din zincirinin son halkası İslam da toplumda güçlülerin zayıfları ezdiği, kadın haklarının hiçe sayıldığı, toplumsal dengesizliklerin yol açtığı oldukça buhranlı bir dönemde gelmişti.

Sosyal değişimin din üzerindeki etkilerini izleyebilmek amacıyla burada, bir örnek oluşturması açısından ilk İslam toplumunu mercek altına alacağız.

C- Sosyal Değişme ve İslamiyet

İslam'ın Miladi VII. asırda Mekke'de ortaya çıkışı, bedevilik kültüründeki katı cemaat bağlarının egemen olduğu kabile dayanışmasının gevşeyerek, rekabete dayalı ticari ortamda, bireyselliğin baş göstermesiyle paralellik arz eder. İslam'ın arefesinde yaklaşık bir buçuk asırdan beri Mekke toplumu, bedevilikten hadariliğe dönüşümün sancılarını çekmekte ve kendi standartları ölçüsünde toplumsal buhran yaşamaktaydı. Mekke'nin finans ve ticaret merkezi olarak gelişmesiyle birlikte, bedevi toplumun geçmişteki ahlaki standartlarının artık eskisi kadar iyi işlemediği açıktı. Böylesine sorunlu bir toplumsal yapının, birçok insanın daha anlamlı ve düzenli bir dünyada yaşama arzusunu teşvik etmediği düşünülemez. Burada sosyal değişkenler açısından ilk Müslümanların biyografilerini gözden geçirmek, İslam'la birlikte başlayan sosyal değişimin analizinde bize katkı sağlayacaktır.

1. Sosyo-Ekonomik Açıdan İlk Müslümanlar

İslâmi davetin ilk birkaç yılında müslüman olan ve kaynaklarda en çok ismi geçen 46 sahabe biyografisine ilişkin çalışmada, (Kurt, 2009a:176) ismi geçenlerin neredeyse tamamının şehirli ve çoğunluğunun, 31 yaşın altında iken İslam'a giren gençler olduğu görülü-

yor. 35'in üzerinde iken İslam'a giren sadece üç sahabe bulunmaktadır: Hz. Hatice (55), Haşimilerden Ubeyde (50) ile Teym oğullarından Hz. Ebu Bekir (38), bu esnada en yaşlı olanlardır. Cinsiyet açısından bakıldığında, Rasulullah'ın kızları ve cariyeler (7 kişi) de dahil toplam 16 kadına karşılık 30 erkek İslam'ı kabul etmiştir.

Hür olup olmaması açısından, İlk Müslümanların arasında 7'si cariye olmak üzere toplam 13 köle görülüyor. Köle sayısı, toplam sayının yaklaşık dörtte biridir ki bu, ilk Müslümanlar arasında kölelerin daima azınlıkta kaldığı anlamına gelir. Üstelik onların, genel nüfus içerisinde ¼ gibi yüksek oranda temsil edilme olasılıkları düşük olacağı için buradaki köle-hür oranı, toplam nüfusun hiçbir zaman eşit bir temsili sayılamaz.

Sosyo-ekonomik açıdan Müslümanların bir kısmı, en nüfuzlu soylara mensup ailelerin; çoğunluğu da orta halli ailelerin genç çocuklarıydı. Varlıklı olsalar bile genç olmaları hasebiyle, onların iktisadi yönden ailelerine bağımlılıkları hâlâ devam etmekteydi. Birçoğu, müslüman olduğu için başta Mekke mele'inden (ileri gelenler) olan ebeveynleri olmak üzere, sosyal çevresiyle önemli problemler yaşamıştı.

Az sayıdaki köle ve azatlıların dışında, Kureyşli Müslümanların, önemli bir bölümü orta halli kimselerdi. *Ebu Bekir, Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah* gibi varlıklı olan sahabe de vardı ama henüz genç ve azınlıkta oldukları için muhtemelen, onların ailelerine bağımlılıkları hâlâ sürmekteydi. Maddi güç ve nüfuzları, Mekke ileri gelenleri ölçüsünde olmayıp, onlara göre daha zayıf konumdaydılar.

Genç ve orta sınıfların İslam'a katılım coşkusunu, bedevilerle imtiyazlı elitlerin, aynı düzeyde yaşamadıkları açıktır. Esasen, Hz. Muhammed'in çağrısına karşı çıkan imtiyazlı Mekkeli elitlerden *Ebu Süfyan* ve *el-Hakem b. Ebi'l-As*'ın dışında hiçbirisi daha sonra da Müslümanlığı kabul etmemiştir.

Sonuç olarak, Mekke'de sayıları çok da olmayan ilk sahabiler, İslam'ı tercih ettikleri esnada, sosyal konumları itibariyle üç farklı gruba ayrılmaktaydı: Önemli kabile liderlerinin birinci dereceden yakınları olan *gençler*, orta sınıf *ticaret erbabı* ve Mekkelilerin zulmü altında bulunan ve bir kısmı köle statüsünde olan az sayıda *yabancılar*.

İslam'ın taşıyıcıları bakımından ön plâna çıkan ilk özelliği, onun temelde bir genç insanlar hareketi oluşuydu. İkincisi bu din, en büyük desteğini, kendileriyle yukarıdakiler arasındaki eşitsizliğin farkına varıp, imkânlarının kıt olduğunu hissetmeye başlayan orta halli kimselerden almıştı. Hâlihazırdaki toplumda hiç imkânının ve hakkının bulunmadığını bilen köle ve zayıfların desteği ise işin doğası gereği daha sonra gelmekteydi. Köleler ve ekonomik olarak çok yetersiz sınıflar, öteki büyük dinlerde olduğu gibi, İslâm'ın ilk sıradaki taşıyıcıları değillerdi. Fakat ezilenler veya sıkıntı tehdidi altındakiler, muhtemelen bir kurtarıcıya ve peygambere daha çok ihtiyaç duymuşlardı.

İlk Şehit: Azatlı bir Çift
Gençlerle birlikte köle ve zayıflar, küçük yaşamlarını ahenkli bir şekilde bölen ilahi çağrıya karşı büyüklenerek kulaklarını tıkamamışlardı. Çünkü âdil ve anlamlı bir dünyada yaşama ihtiyacını, en fazla köle ve zayıflar hissetmiş olmalıydılar. Hayatın tehlikelerle dolu oluşunun ve belirsizliğinin onları çok daha fazla etkilemesi nedeniyle, korkunç işkenceler pahasına yeni öğretiyi kabullenmekte ve Hz. Peygamberi savunmakta çok arzulu davrandılar ve yeni konumlarını sabırla muhafaza ettiler. İslâm'da verilen ilk şehit unvanını, azatlı bir köle olan Hz. Sümeyye ile kocası Yasir'in kazanması anlamlıdır. Hz. Peygamber, köle ve zayıfların samimi desteğini hiçbir zaman unutmadı; diğer Müslümanlarla onlar arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın, yeri geldiğinde içlerinden birini ordu komutanlığı, valilik vb. görevlere atamakta hiçbir zaman tereddüt göstermedi.

2. İslam'ın Benimsenmesinde Etkili Olan Dinî ve Sosyal Faktörler

G. Menching'dan (2006) yararlanarak İslam'ın benimsenmesini kolaylaştıran faktörleri iki başlık altında toplayabiliriz.

a) Dinî-Ahlakî Etkenlerin Rolü

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in insanlara tebliğ ettiği vahyin en son ve yegâne hakikat olduğu inancı, İslam'ın benimsenmesinde temel faktörlerden biri olduğu söylenebilir.

İslam kendisinin sadece son din olduğunu ilân etmekle kalmadı aynı zamanda, başta Hz. Musa ve İsa olmak üzere daha ön-

ceki peygamberleri benimsediğini ve onların getirdiği dinlere yapılan insani müdahaleleri tashih edici bir konuma sahip olduğunu da duyurdu.

Sadece Hz. Muhammed'in son peygamber ve İslam'ın son din olduğu iddiası tarihsel açıdan büyük ve ilahi kaynaklı olduğunu ileri süren başka bir dinin ortaya çıkışıyla tekzip edilemedi. Bu hakikat, Müslümanlarda bilinçli veya bilinçsiz olarak gurur uyandırır ve diğer dinlere bağlanmaktan veya din değiştirmekten onları koruduğu gibi, diğer dinlerle temas halinde kendilerine müthiş bir mukavemet sağlar ve üstünlük duygusu vermektedir.

Bir diğer faktör, İslam öğretisinin ve pratiğinin sadeliğidir. İslam, kelami anlamda yüksek seviyelerde bir iddia ortaya koymaz. İslam'ın "Allah'tan başka ilah yoktur, Hz. Muhammed onun kulu ve resulüdür" öğretisini Hıristiyanlığın teslis inancının yanına koyarsak, bunun insanların İslam'a yönelmeleri hususunda önemli bir özellik olduğunu anlarız.

Dolayısıyla, İslam'ın talepleri büyük bir çaba gösterilmeden kolaylıkla gerçekleştirilebilecek sadeliktedir. İslam, dünyevi ya da uhrevi her konuda 'kolaylık' ilkesini getirmiş ve güçlerinin yetmeyeceği şeyleri gerçekleştiremediklerinden dolayı inananların sorumlu tutulmayacağını belirtmiştir. İslam, Hıristiyanlıkta olduğu gibi ulaşamayacakları idealleri insanlardan istemez. Hıristiyanlık, ortalama Hıristiyanların değil (ruhban hayatı gibi) sadece azizlerin ulaşabilecekleri ahlaki hedefler koyarken, İslam'da herkes tarafından gerçekleştirilebilir ortalama bir ahlak bulunur.

b) Sosyo-Politik ve Ekonomik Etkenlerin Rolü

İslam'ın ortaya çıkışı, din-devlet ilişkileri açısından, diğer dinlerden farklılık gösterir. Diğer dünya dinleri, genellikle, içinde doğdukları devletlerle başlangıçtan itibaren uzun bir süre devam eden çatışmaya girmişlerdi. İslam'da ise doğduğu şehirde bir devlet olmadığı için böyle bir çatışma hiç yaşanmadı. Bölgede bulunan muhalif Arap kabileleri de çok kısa bir zaman dilimi içinde zaten bertaraf edilmişti. Dolayısıyla Ortaçağ Hıristiyanlığında Papa ile Kayser arasında olduğu gibi İslam'da din-devlet mücadelesi görülmedi. Düzenli devlet yerine kabile sisteminin egemen olduğu bir toplumsal yapıda Hz. Muhammed, Medine döneminin daha ilk günlerinden itibaren tamamen bağımsız bir hukuk dü-

zeni ve devlet yönetimi de kurdu ve bu devleti kendi öğreti ve ilkeleri doğrultusunda şekillendirdi. Devlet, bir taraftan İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu koruma ve güvenliği sağlarken diğer taraftan sosyal destek uygulamalarıyla insanların kalplerini kazandı. Din ile birlikte, aynı zamanda, sosyal, siyasî ve ekonomik ihtiyaçları karşılayan bir devlete tabi olmak, insanlar için çok cazip görülmüştü.

Ticaret sınıfının, Medine'de teşekkül eden ve ilkeleri bulunan yeni toplumda geleceği görmesi de önemli bir etken sayılabilir. Bazı kimseler, ticari yetenek ve kapasitelerini bu devletin hükümranlığı altında daha iyi gerçekleştireceklerine inanıyorlardı. İslam devletinin sağladığı ekonomik menfaatler yanında, güçlü Bizans ve İran'a karşı sağladığı siyasi ve ticari güvenliğin etkisi de göz ardı edilmemelidir.

Keza, bütün inananların eşit ve *kardeş* olduğuna ilişkin İslami ilkeler, sosyal konumları itibariyle farklı grupları bir araya getirmiş ve onları ümmet adı verilen ideal bir manevi cemaatte kaynaşmalarına yol açmıştı. İslam toplumunun sosyal yapısı tanımlanmak istendiğinde, bunun için *kardeşlik-uhuvvet* kelimesinden daha uygun bir kavram olmayabilir. İslam toplumu fertleri arasında, onların herhangi bir boy ya da topluluğa bağlılıklarının yerini 'yedek' olarak alabilecek sarsılmaz bir kardeşlik bağı vardır. Bu kardeşlik, İslam toplumu ile sözgelimi Hıristiyan toplumunu birbirinden ayıran çok önemli bir özelliktir. Hıristiyan toplumunda da 'İsa'da kardeşlik' adı altında bir birlik söz konusudur, ancak gerçekte Hıristiyan Cemaati mensuplarının seviye farkı ortadadır. Bireysel hak ve özgürlüklere ilişkin dokunulmazlık kuvvetli bir şekilde İslam toplumu içinde tesis edilmiş; kardeşlik uygulamasının bir gereği olarak hayırseverlik, yardımseverlik ve zekât emredilmiştir. Kısacası İslam'ın, evrensel kardeşlik ilkesi üzerinde temellenen ümmet bilincine sahip dinî bir cemaat tipi olarak toplulukları etkilediği söylenebilir.

3. Sosyal Değişimde Dinî Yorumun Önemi

Bizans, Habeşistan ve Sasani gibi dönemin büyük imparatorluklarına komşu olan putperest Arabistan'ın Hicaz bölgesinde, VII. yüzyılda (610) Hz. Muhammed'in evrensel misyonu önderliğinde ortaya çıkan İslamiyet, kısa sürede doğduğu toprakları aşarak

büyük bir coğrafyada toplumsal hareketin başlamasına yol açtı. İslamiyet'le birlikte sadece inanç birliğine dayalı bir ümmet oluşmadı, aynı zamanda varlığı ve etkisi günümüze kadar uzanan istikrarlı ve düzenli bir İslam uygarlığı da ortaya çıktı. İslam uygarlığı en dikkat çekici ivmeyi özellikle ilk üç asırda gerçekleştirmekle birlikte Hz. Peygamber dönemi, sosyal değişimler bakımından büyük bir önemi haizdir. Mekke'de Risalet'le görevlendirilen Hz. Peygamber, son on yılı Medine'de olmak üzere toplam 23 yılda İslam dini etrafında kenetlenen yeni bir topluluğun oluşumunu gerçekleştirdi. Bu dönem İslam toplumunun ana dokusunun oluşturulduğu bir kuruluş dönemiydi. Medine döneminde bütün Arabistan, Müslümanların nüfuz dairesine girmiş; artık, İslam dininin ana karakteri, ilkeleri ve dokusu tamamen ortaya çıkmıştı. İslamiyet, politeist yapıdan tek Allah inancına ve O'nun iradesine teslimiyete dayalı monoteist bir sisteme geçişi ifade etmekteydi. İnanç değişimi, aynı zamanda sosyo-kültürel ve siyasal alanlar gibi hayatın diğer veçhelerini de kapsamaktaydı. Bu değişim, bir bakıma, 'cahiliye' diye adlandırılan ve 'sözlü kültür'e dayalı kabile düzeninden ümmet yapısı içerisinde 'kitabî kültür'e dayalı bir uygarlığa geçişi anlatmaktaydı. (Günay, 484)

İlk yıllarda sosyal değişimlerin manivelası durumundaki İslam dini, ortaya çıkışından yaklaşık dört-beş asır sonra (Milâdi XII. asır) 'içtihat kapısının kapalı olduğu' ileri sürülen durgunluk dönemine gelinceye kadar değişimlere yönelik dinamik konumunu devam ettirmiştir. Gerçekte İslam hukuku, durgun ve donmuş bir hukuk değildir. Hayata ayak uydurarak ona yön vermek amacında olan İslam hukukunun en önemli özelliklerinden birisi esnek *(mürunet)* bir yapıya sahip oluşudur. İslam hukukunun esnek yapısı 'su' örneğiyle açıklanabilir. Su, özünden, fonksiyonundan hiçbir şey kaybetmeden, kendini kuşatan çevresine ve kabına göre şekil alabilen ve hatta fevkalade hallerde katı (buz) veya gaz (buhar) haline dönüşebilen bir esnekliğe sahiptir. Görünüşte geçici olarak katı ya da gaz haline dönüşmesi, onun 'su' olma özelliğini zedelemez. Ama kimyasal analize tabi tutularak elementlerinden ayrılmasıyla elde edilen hâsıla, artık su değil, hidrojen ve oksijendir. (Erdoğan, 1994: 37)

Ancak, İslam hukukunun yapısının esnek olması, onun hiçbir zaman değişmeyen "temel öz ve ilkeleri"nin, sabitelerinin olma-

dığı anlamına gelmez. 'Onun esnek bir yapısı vardır' demek, 'bu temel özün, farklı ortamlara göre farklı şekiller almasıdır', demektir. Bu yüzden İslam'ın inanç ve ibadetlere ilişkin temel özü sabit ve değişmez kaldığı halde insani ilişkiler alanında daha ilk yıllardan itibaren sosyal şartlara göre uygulamaların gerçekleştirildiği bir vakıadır.

Mecelle ve Sosyal Değişim Hükümleri
Zamanın değişimi ile hükümlerin değişimi (Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü) inkâr olunamaz,
Meşakkat kolaylaştırmayı gerektirir (teysiri celb eder),
Zaruretler, yasak olan (memnu' olan) şeyleri mübah kılar,
Mani ortadan kalktığında yasaklanmış olan geri döner (mani zail oldukta memnu' avdet eder).

Kutsal metinler, tıpkı hukuk metinleri gibi, lafzi ve teleolojik yorumlamaya tabi tutulabilirler.[4] **Lafzi yorum** (harfi, gramatikal-*literal*), yönteminin ayırıcı özelliği, metnin sözlerinden hareketle yorum yapılması değil, metnin sözleri ile bağlı kalınması ve onun dışına çıkılmamasıdır. Açıktır ki bu yöntemde, dilbilgisi kuralları ve kelimelerin sözlük anlamları önemli bir rol oynar.

Teleolojik yorum (amaçsal, fonksiyonel) yönteminde, metin olayın yorumlanmasına ışık tutar ama onun yanında, ilkenin amacı, özellikle zamanın ihtiyaçları ve devrin telakkileri hiçbir zaman gözden uzak tutulmaz. Zira bir hukuk ilkesi, yaşayan bir düzen olmak dolayısıyla her neslin ve her devrin ihtiyaçlarına cevap vermek zorundadır. Bu da kanun koyucunun belli bir zamandaki düşüncesini değil, kanunun amaç ve ruhunun (ratio legis) dikkate alınmasını gerektirir. Kısacası, ilkeler uygulandığı zamanın ihtiyaçlarına göre yorumlanır. (Gözler, 1998).

İslami ilkeler *taabbüdi* ve *muamelât* alanı olmak üzere iki kategoride ele alınabilir. Taabbüdi olanlar, doğrudan itikat, inanç ve ibadetlerle; muamelât ise insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili ilkelerdir. Taabbudi ilkeler, dinin değişmeyen sabit ilkeleri iken muamelât, zamanın şartlarının da gözetildiği içtihat alanıdır. Doğru-

[4] Sahabe ve Sahabe sonrası "maslahat"ın dikkate alınarak amaçsal yorum türleriyle ilgili olarak bkz, (Çaykara, 2007)

su bu alan, İslam hukukunda *'maslahat'* kavramıyla belirtilen teleolojik yorumun doğrudan uygulanabileceği bir alandır.

Toplumsal Şartları Dikkate Alan Halife

İkinci Halife Ömer'in, ortaya çıkan yeni toplumsal sorunlar karşısında Kur'an'ın mesajına ve ruhuna ters düşmeden yorum yaparak çözüm ürettiği bilinmektedir. Bu tavır, Kur'an veya Sünnet'in her hükmünün gerisinde, onun varlık sebebinin, bu hükmü ilham etmiş olan prensibin ve tatbik edildiği tarihi şartların araştırılıp bulunmasını gerektirir. Açlık yüzünden hırsızlık yapmak zorunda kalan köleyi değil de onu aç bırakmış olan sahibini cezalandırmak suretiyle Hz. Ömer aslında, Kur'an'ın ruhuna sadık kalarak *sosyal adalet* ilkelerine bağlı kalmıştır (Garaudy, 1990: 56).

Suriye topraklarını fethettiğinde, savaşan gazilerin "Hz. Peygamber'in Hayber'in fethinden sonra ganimeti paylaştırması gibi arazinin kendilerine dağıtılması" isteğini Hz. Ömer aynı anlayışla, geri çevirmiştir. Çünkü sosyal şartlar eskisinden tamamen farklıydı: Zengin Suriye topraklarını askerlerine temlik etmek, bir asker ve toprak aristokrasisi, bir çeşit derebeylik meydana getirmek, toplumun geri kalanlarını ise mahrumiyet içerisinde bırakmak demek olacaktı.

Halife Ulülemir sıfatıyla, evlenme, boşanma ve müellefe-i kulüb gibi konularda da radikal kararlar almaktan çekinmiyordu. Onun toplumsal şartları dikkate alarak müdahale ettiği başka olay da **Huzeyfe b. el-Yaman** ile ilgilidir. Kur'an'da, Müslüman erkeklerin Ehli Kitap kadınlarıyla evlenmelerine izin verilmesine rağmen Halife Ömer, Medain valisi Huzeyfe'den, Yahudi karısını boşamasını istemiştir. "Halife'nin bu yöndeki emrini yerine getirmeden önce Huzeyfe, kendisine bir mektup yazarak ehli kitap kadınlarıyla evlenmenin helâl mi haram mı olduğunu bildirmesini, aksi takdirde karısını boşamayacağını bildirmiştir. Halife; "Hayır, bu evlilik helâldir; fakat ecnebi kadınlar tatlı dilli olup aldatıcıdırlar; şayet siz, onlarla evliliği kabul ederseniz, bu kadınlar sizin karılarınıza üstün gelirler" şeklinde karşılık verdiğinde Huzeyfe karısını boşamak zorunda kalmıştır. (Fayda, 1989: 177)

8. BÖLÜM

MODERNİZM, SEKÜLERİZM ve DİN

A- Modernite ve Çağrışımları

Modernite (modernlik), XVIII. yüzyılda Aydınlanmayla birlikte Batı'da kullanılmaya başlayan bir terim olmakla birlikte kökleri, Rönesans ve Reformasyona kadar uzatılabilir. Kapitalizm ile modernlik kavramlarını ekseriya birlikte kullanırız. İleri derecede endüstriyel kapitalizm, seyyal (akışkan) ve çoğulcu sosyal yapı, yeni sosyal sınıflar, yeni meslekler, yeni endüstri ve hizmetler ile şehir merkezlerinde filizlenen yoğun nüfus artışı gibi güçlü modernleştirici unsurlarla birlikte ortaya çıkmıştır.

Modernite, modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak geleneksel düzenin zıddını; ilerlemeyi, ekonomik ve idari rasyonalizasyonu ve sosyal dünyanın farklılaşmasını ifade etmektedir.(Sarıbay, 2001: 4) Batı-dışı toplumların söz konusu duruma ulaşma süreci ise *modernleşme* (modernization) olarak adlandırılmıştır. Modernleşme bir süreci, *modernizm* (moderncilik) ise ideolojik bir yapıyı gösterir.

Modern dönemin, ortaçağ ve antik zamanlar sonrası dönemi ifade etmek için kullanılan geleneksel dönemin yerini alarak yeni anlayış ve becerileri yansıttığı belirtilir. Modernite terimi geçmişte elde edilen pratik ve varsayımlara güvenmenin yetersizliğini akla getirir ve geleneksel topluma göre rasyonel bir evreyi belirtir.

Yine de gelenekselcilik, modernite ve postmodernite gibi süreçleri, sınırları kesin hatlarla belirlenmiş dönemler olarak düşünmemek gerekir. Her ne kadar modernite kavramı kendisinden önceki zihinsel gelenekten kesin bir kopuşa işaret etse de klasik dönemin bazı özellikleri, geleneksel kültürün önemli bazı çizgileri (İngiltere'de kraliçelik) gibi hâlâ yaşamaya devam etmektedir. (Slattery, 2007: 311)

Sosyolojik betimlemeye göre, geleneksel toplumlar, aralarındaki farklılıklara rağmen, aslında verimlilik düzeyleri düşük olan, eski teknolojiler kullanan ve yetersiz iletişim içindeki tarım toplumlarıdır. Burada toplumsal yapı oldukça geleneksel ve hiyerarşiktir ve çok az toplumsal hareketlilik vardır. Bu toplumlar, geleneksel dinlere ve "kaderciliğe" uygun güçlü akrabalık bağlarına dayanırlar.

Genel anlamda *modernleşme* kavramı, önce Avrupa'da başlayan ve sonradan neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder. (Küçükalp, 2003: 48) 'Modernlik projesi' ise, esas olarak, *sekülerlik, bireyselcilik* ve *akılcılıktan* oluşan üçlü sacayağı üzerinde kuruludur. Avrupa'da Rönesans ve Reform olaylarından sonra devreye giren Aydınlanma geleneği, pozitivizm ve hümanizm gibi din karşıtı çerçeveler, modernlik projesiyle yakından ilişkilidir.

Modernlik projesinin içeriği sabit kalmayıp birçok aşamadan geçerek günümüze ulaşmış ve modernitenin dine karşı bir proje olduğu tespiti az çok esnemiştir. Yine de modernleşmeyle ilintili tanımların neredeyse tamamının, dinî düşüncenin alanını daraltıcı işleve sahiptir. Zira modernlik, evrimci/pozitivist bir önyargıyla, geleneğin devamı olarak gördüğü dinin, işlev ve geçerliliğini bir şekilde yitireceğini varsaymaktadır. Weber'in ünlü metaforunda, manastırın kapısını çarpıp çıktıktan sonra dünyevi olayların piyasasına doğru geniş adımlarla yürümeye başlayan din ele alınmaktadır. (Subaşı, 2004: 52) Manastırlardan piyasalara dalış, nihai anlamda sekülerleşme denizinin dalgalarıyla boğuşma anlamına gelir. *Piyasa adamı*nın dalgaları aşma ihtimali olsa bile, dalgaların onu bilinmedik, yabancı sahillere sürükleme ihtimali çok daha fazladır.

Modernleşme tek boyutlu bir süreç değildir; politik, kültürel, ekonomik ve sosyal olmak üzere onun dört boyutundan söz edilebilir.

Politik modernleşme, siyasi partiler, parlamento, oy kullanma hakkı gibi katılımcı karar mekanizmalarını destekleyen temel kurumların gelişimini içerir.

Ekonomik modernleşme, sanayileşmenin dışında artan iş bölümü, yönetim tekniklerinin kullanımı, gelişmiş teknoloji ve ticari imkânların gelişimi gibi önemli ekonomik değişimlerle özdeşleştirilir.

Sosyal modernleşme, artan okuryazarlığı, kentleşmeyi, toplumsal farklılaşmayı, bürokratikleşmeyi ve geleneksel otoritenin gerilemesini içerir.

Kültürel modernleşme, genel olarak aydınlanma geleneğini, hümanizmi, rasyonellik ve pozitivizmi, din-bilim çatışmasını, bilimin hâkimiyetini, sekülarizasyonu, insan merkezciliğini (antropocentrik), tabiatın insan tarafından denetim ve egemenliğini ve milliyetçi ideolojilere bağlılığı gösterir.

Çoklu modernlikler (multiple modernities) kavramı, modernliğin sadece bir kültür veya coğrafyanın tekelinde tek biçimli bir yapı olmadığını; Batı dışındaki kültürlerin de kendi modernitelerini üretebileceklerini akla getirmektedir.

Gelenek bütünüyle olumlu ya da olumsuz bir kavram değildir. Gelenek bir kökeni ve tecrübeyi ifade ettiği kadar, bazı olumsuz alışkanlıkları da ifade edebilir. Bu yüzden gelenek (tradition) ile gelenekselcilik (traditionalism) ve modernlik (modernite) ile onun ideolojik uzantısı olan moderncilik (modernism) arasında ayırım gözetmek en uygun olanıdır.

1. *Moderniteyle Bağlantılı Süreçler*

Rönesans, Reform olayları ve Aydınlanma geleneği moderniteyle doğrudan bağlantılı süreçlerdir. Öncelikle Rönesans ve onu takip eden Reform hareketi, Avrupa'da büyük keşiflerle neredeyse aynı döneme rastlayan iki önemli olaydır.

Rönesans'ta önce sanatta ve daha sonra toplumsal hayatı ihata edecek şekilde, (geçmişteki otoritelerin düşünce ve yorum kalıplarının dışına çıkamayan) 'skolastik' anlayış yerini, 'otoritelerden bağımsız olmayı isteyen' bir anlayışa bırakmıştır. Artık insan

büyük bir organizmanın bir organı değil; ağırlık merkezi kendinde olan bir *küçük dünya* (mikrokosmos), kendine göre gücü olan bir bireydir. Böylelikle din adamlarının ve kilisenin halk üzerindeki otoritesi sarsılmış, Ortaçağ'ın evrensel şeması kırılmıştır.

Reform ise, Alman teolog Martin Luther'in (1483-1546) 1517'de Wittenberg kalesi kilisesinin kapısına astığı 95 maddelik bildirinin özünü oluşturan "tek Tanrı", "tek Kitap", "tek Bağışlayıcı" şeklindeki üç temel savı ile başlar. Luther, Roma Kilisesi'nin otoritesine temelden karşı çıkmış ve her bir Hıristiyan'ın kiliseye değil, doğrudan doğruya Tanrı'ya yönelmesi ve dayanağını onda araması gerektiğini ileri sürmüştü. O, Roma'daki Papa'nın zevk ve lüks içerisinde yaşadığını, ruhban sınıfının da *Endüljans* (affedilme sertifikaları) satarak insanları kandırdığını farketmişti. Bu yüzden reformasyon öncelikle, Almanya'da Papalığın ve ruhban sınıfının egemenliğine karşı çıkan ve aradaki aracıları kaldırarak insanların doğrudan Kutsal Kitap ve Tanrı ile irtibatının yolunu açan Martin Luther'in hareketini çağrıştırmaktadır.

Reformasyonun Siyasi Karakteri

Her ne kadar dinî bir formda temayüz etse de Reformasyon gerçekte siyasi ciheti olan bir harekettir. Luther'n üç temel amacı, Latince, ruhban sınıfı ve Papanın (Roma'nın) egemenliğini ortadan kaldırmaktı. Luther, ruhban sınıfının dili olan Latinceyi eleştirerek, her Hıristiyanın kendi ana dilinde ibadet edebileceğini ve kendi diliyle kutsal Kitabı okuyabileceğini öne sürdü. O zamana kadar Kutsal Kitabı yorumlamak Papa ve ruhban sınıfının tekelindeydi. Latince Eleştirisiyle birlikte ruhban sınıfının gücü ve buna bağlı olarak Roma'nın Alman topraklarındaki nüfuzu zayıflayacaktı. Dolayısıyla reform ya da Protestanlık, Alman topraklarından toplanan vergilerin Roma'ya gitmemesi demekti. Alman ulus devletinin kuruluşunun önünü açabilmek için, Protestanlık, ekümenizme, Papa'nın otoritesine bir saldırı olarak da ortaya çıktı. Almanların Latinceden ve Roma'nın boyunduruğundan kurtulması, onların bir ulus haline gelmesini kolaylaştırmıştı. İslam'da reform talebinde bulunanların Luther'i ve kendi dilinde ibadeti zikretmeleri boşuna değildir. İslam dünyasında "kendi dilinde ibadet" talepleri de Almanya'daki gibi, siyasi içeriklidir. Luther'in Latince ve ruhban sınıfı eleştirisinin bizdeki karşılığı büyük ölçüde Arapça ile ulema sınıfıdır. (Cündioğlu, 1998)

Bu iki olaydan sonra Avrupa'daki en önemli düşünsel dönem,
Aydınlanmadır. Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Kant gibi dü-
şünürlerin temsilciliğini yaptığı Aydınlanma (Enlightenment,
Aufklarung), dinin ve dogmanın etkisine karşı çıkan ve bunların
yerine pratik yaşamda daha akla dayalı bir yaklaşımı hâkim kılma-
yı arzu eden düşünürlerin temsil ettiği fikir akımıdır. Aydınlanma,
XVIII. yüzyıl Avrupa düşüncesinde insanın kendi aklından başka
bir yol göstericisinin olmadığının ileri sürülmesidir. Aydınlanma
Felsefesinin başlıca özelliği, metafizik düşünce yerine laik bir
dünya görüşünü kendine temel yapmasıdır. Dolayısıyla bizatihi
din kavramı ya da kurumsallaşmış din, Aydınlanmacılara göre,
insan aklının doğruları yerine kendi dogmatik doğrularını ikame
edip dayattığı için kabul edilemez.

2. Modernlik Eleştirisi

Modern araçların birçoğu artık sorgulanamaz ve yadsınamaz bir
şekilde hayatımızda yerini almış durumdadır. Dünya görüşlerimi-
ze bağlı olarak farklı modernlik algılarımız oluşmakta ve bu algıla-
rımıza göre konumumuzu belirlemekteyiz. Açıktır ki, modernite
bir yandan XIX. yüzyılın anahtar kelimeleri olan *kültür, sanat ve*
*demokrasi*nin anlamlarını dönüştürmede etkili olurken diğer yan-
dan *yabancılaşma, anomi ve hegemonya* kavramlarına gönder-
mede bulunur. (Swingewood, 1998: 136) Modernliğin farklı yönleri bulun-
duğu için bizim burada konu edindiğimiz modernleşme, sadece
yabancılaşma ve anomiye yol açan hegemonik modernleşmedir.

Aydınların ve muhtemelen de geniş halk kitlelerinin zihinlerin-
de modernliğin belirli bir yer edinmesini sağlayan başlıca özellik-
lerinden biri, modernliğin kendinden önce gelenlerden sadece
farklı değil ama aynı zamanda onlardan üstün olduğu varsayımı-
dır. Üstünlük varsayımından yola çıkan modernlik projesi, toplum
ve tarihin tek doğrusal bir çizgide geliştiği öncülünden hareketle
tek tip bir insan, toplum biçimi ve tarih anlayışını amaçlamıştı. Bu
proje aynı zamanda tabiatın insan tarafından denetimini ve hâki-
miyetini hedeflediği için insan merkezci (antropo-centrik) idi.
Böylesine bir ideoloji halinde gelişen modernlik projesinin berabe-
rinde getirdiği materyalizm ve tüketim çılgınlığı, geleneksel toplum-
ların kültürel kodlarını zayıflatarak toplumun çözülmesine, aile par-
çalanmasına, köksüzlüğe, evsizliğe ve yabancılaşmaya yol açtı.

Modernizm: Evsiz Zihniyet

Berger ve arkadaşları moderniteyi sorgulayan *The Homeless Mind*'da, modernleşmenin insani bilinç üzerindeki etkilerinin kapsamlı bir analizini sunarak, *bürokrasi, teknoloji* ve *çoğulculuğun* daha bol maddi konfor kadar kaçınılmaz bir şekilde hoşnutsuzluğa, hatta yurtsuzluğa yol açtığını savundular. Modernite sadece geleneksel toplumlarda değil Batı'da da ahlaki normları ve kültürel değerleri ağır bir tahribatla karşı karşıya bırakmış; kimlik, onur ve iffet duygusunun kaybına ve moral değerlerin *erozyonu*na sebep olmuştu. Bu süreç, dinin bir sığınak, koruyucu bir yuva olma özelliğini de yaralamıştı. Aralarında E. Fromm, M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin, J. Habermas ve Berger gibi sosyal bilimcilerin bulunduğu **Frankfurt Okulu'**na ait 'eleştirel teori'nin ana hedefi, modern toplumun egemenlik biçimlerinin 'eleştirel' bir analiziydi. Bu gelenek bürokrasi, teknoloji, medya ve devletin her yere sızan ve baskıcı güçleri ortasında boğulan bireyin adeta özgürlük çığlığıydı.

Manevi ve kültürel boyutu dikkate alınmaksızın gelişmenin sadece niceliksel olarak ölçülemeyeceği açıktır. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda olduğu kadar Batı dünyasında da meydana gelen değişmeler modernitenin sınırlarını, başarılarını ve ön kabullerini tekrar düşünmeyi gerekli kılmıştır. Modernleşme, Batıdaki gelişmeye dayandırıldığı için etnosentrik bir gelişim modelidir. (Abercrombie, 138).

Bu, aslında az gelişmişlik ve bağımlılıkla sonuçlandığı için hakça bir süreç de değildir. *Bağımlılık kuramı,* yoksul ülkelerde yaşayan insanların ekonomik açıdan geçmişte, bugün torunlarının olduğundan daha varlıklı olduklarını ileri sürmektedir. Kuram, dünyanın zengin ve yoksul uluslarının ekonomik konumlarının birbiriyle bağlantılı olduğu ve birbirinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Yoksul uluslar, "ilerleme yolu" üzerinde zengin olanların sadece gerisinde kalmamakta; çoğu gelişmiş ülkenin refahı büyük ölçüde en az gelişmiş olanlar pahasına meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle, zengin uluslar yalnızca diğerleri yoksul olduğu için zengin olmaktadırlar. Immanuel Wallerstein'ın *dünya ekonomisi* terimi, bazı ulusların zenginliği ile diğer ülkelerin yoksulluk ve bağımlılığının modern küresel ekonomik sistemden doğduğunu ileri sürmektedir. Ona göre,

dünya ekonomisi kâr yaratarak zengin ülkelere yarar sağlamakta ve yoksulluğa neden olarak da dünyanın geri kalanını zarara uğratmaktadır. (Macionis, 317)

Bunun dışında, gelişmeyi sadece ekonomik büyüme ile eşitleyerek insan varlığının kültürel, ahlaki ve ruhsal boyutlarını ihmal eden ya da görmezden gelen Batı modernliğinin ve gelişme ideolojisinin 'tek boyutlu ve tek biçimli', 'homojenleştirici', 'mekanistik' ve 'indirgemeci' niteliği toplumsal yapıda olumsuz sonuçlar üretmiştir. Geleneksel kadim toplumlarda birey, bir anlamda hayatını, varlığını elde ettiği daha geniş bir bütünün parçası iken, günümüz dünyasında *bireyci* eğilimler ve kişisel menfaat hırsı bireyin sosyalliğini zayıflatmıştır. Bireyin daha geniş toplum yapısıyla bütünleşmesini sağlayan ortak değerler ve erdemler manzumesinden mahrumiyeti, toplumdaki her türlü olumsuzluğun kaynağı olan *kendine âşık* (self-love) ve bencil bir insan tipinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

3. Modern Dünyada İntihar Olgusu

Modern dünyanın ürünü komplike birçok silah, sadece savaşlarda kitlesel insan ölümlerinde değil engelenme ve yoksunluk duygularının zirve yaptığı depresif anlarda nefret duyulan yakın sosyal çevredeki insanların yok edilmesinde de kullanıldı. Cinayet ölümcül şiddeti insanın başkasına uygulamasının adı iken intihar bunu kendi özbenliğine yöneltmesi, kendi canına kastetmesidir.

Daha önce görülmemiş oranda intiharların artması, tamamen modern bir olgudur. Modern enstrümanlar diğer insani sapkınlıklarda olduğu gibi, özellikle gelişmiş Batı'da intihar vakalarını da tetiklemişti. Acaba ne olmuştu da binlerce insan hayatına son vermeye başlamıştı? Durkheim'in analizine bakıldığında intiharın, bireyin yalnızca kendi istemiyle canına kastetmek istemesinden öte anlamlar taşıdığı kolaylıkla fark edilir. Onun analizinde intihar, başka modern olguların da gündeme gelmesini sağlayacak kadar önemli bir görünüm arz ediyor.

Geleneksel toplumda nüfus az, işbölümü ve sosyal farklılaşma asgari düzeyde olduğu için *bireycilik* görülmez. Sosyal farklılaşmanın ileri düzeyde olduğu modern toplumda ise bireycilik artar, gelenekler önemini kaybeder, ihtisaslaşma hızlanır ve din *evrenselleşir*. Gerekli önlemler alınmadığı takdirde bireyciliğin ve dinin

evrenselleşmesinin uyumu yok eden patolojik sonuçları ortaya çıkar. Durkheim'ın orataya attığı *anomi kavramı*, hızlı sosyal değişim ve dönüşüm dönemlerinde geleneksel norm ve değerlerin toplumda tesirini kaybetmesinden doğan bir dengesizlik, düzensizlik ve amaçsızlık durumuna işaret eder. Anominin arkasında yatan temel neden, hızlı değişim ve dönüşüm anlarında geleneksel değerlerin esnetilerek *'genelleşmesi'* veya *'zayıflaması'*dır. Genelleşme sonucunda bireylerin değerlere bağlılıkları ve değerlerin düzenleyici gücü zayıflamaktadır.

Anomik durum olumsuz psikolojik sonuçlar içerebilir. Modern kentleşme sürecinde bireylerin, *yabancılaşma duygusu*na kapılmaları ve zaman zaman ayaklanmalara da yol açabilen *engellenme* ve *yoksunluk duygusu*nda artış, anominin önemli sonuçlarındandır. (Turner, 363) Modern intihar fenomeni de bireylerin engellenme ve yoksunluk duygusundaki artışla ilgilidir. Bu durum, modernleşmenin yol açtığı anomik durumun önemli bir yüzünü kristalize ediyor. Uygarlığın göstergeleri olan "ekonomi", "sanat", "bilim" ve "sanayi" ilerledikçe toplu intihar ve suç sayıları da artmaktadır. Bu duruma bakarak uygarlığın ahlak üzerindeki olumlu etkisinin en azından zayıf olduğu söylenebilir. Bugüne değin uygarlığın ahlaki değerleri ürettiği ya da var olanları destekleyip yaşattığı kolayca kanıtlanmış değildir. İntiharlar uygar halklar arasında yaygındır. (Durkheim, 1964b: 191/288)

4. Din-İntihar İlişkisi: Bireyci ya da Toplumsal Din

Kuşkusuz intihar birçok faktörün bir araya gelmesiyle oluşan bir olgudur. İntiharın sosyo-ekonomik, kültürel ve psikolojik nedenleri bulunmaktadır. Fakat intiharları öncelikle sosyo-ekonomik ve kültürel nedenler hazırlamakta, psikolojik faktörler bitirmektedir. (Deniz, 2001: 47) İşsizlik, ev içi ve dışı şiddet, sınav başarısızlığı, sosyal ve siyasi dışlanmışlıklar ve toplumsal hayatta genel bir anlamsızlık hissi gibi bir dizi sosyal etken intiharla ilişkilendirilmektedir. (Sayar, 2002: 100)

Diğer toplumsal olgular gibi intiharın nedenlerini toplumsal bağlamda arayan Durkheim intiharla toplumsal bir olgu olarak ilgilendi ve Batı Avrupa'da gerçekleşen on binlerce intihar istatistiklerine dayanarak 1897'de sorunun dinle bağlantısını ortaya koymaya çalıştı.

Onun yaşadığı dönemde intiharın gözde ülkeleri (Almanya ve Fransa), aynı zamanda bilimsel, sanatsal ve ekonomik etkinliklerin de en geniş kapsamda olduğu yerlerdir. Bir nüfus içindeki farklı sosyal kesimlerin intihara olan göreli eğilimleri, uygarlaşma düzeyiyle orantılıdır. Her yerde en çok etkilenen kesim serbest meslek sahipleri, en iyi korunan ise tarım kesimidir. O, cinsiyet açısından da aynı değerlendirmeyi yapıyor: Kadın, erkeğe oranla uygarlaştırıcı devinime daha az karışıyor, ondan daha az yararlanıyor ve ilkel insanlarda görülenlere benzer kimi özellikleri daha çok sergiliyor; ama bu yüzden de erkeğe oranla dört kez daha az kendini öldürüyor.

Durkheim (1992: 292), sosyal bütünleşme düzeylerine göre üç tür intihar tipi belirledi. *Bencil* (egoist), intiharlar toplumla bütünleşme eksikliğinden, *elcil* (özgeci-diğergam, altruistik) intiharlar toplumla aşırı bütünleşmenin getirdiği bir görev anlayışıyla toplumun kişiye yüklediği taleplerden kaçınamamaktan ve *anomik* anomik intiharlar da ahlâkî istikrarsızlığa ve âşinası olduğumuz normların kaybına yol açan toplumsal değişimden kaynaklanmaktadır.

Bencil intihar, bireyin *din, aile* ve *ara grup*larından[1] soyutlandığı zamanlarda sosyal bağların zayıflaması sebebiyle aşırı bireycilikten kaynaklanan bir intihar türüdür. Birey ait olduğu toplumsal gruplara uyum sağlayamadığında stres dönemlerinde destek görmeyecek ve intihara açık hale gelebilecektir. Protestanlar daha bireyci özellikler göstermeleri sebebiyle kendi toplumlarından kopmaya daha fazla eğilimlidirler ve dolayısıyla onların intihar oranları daha yüksektir. Savaş ve devrim gibi olağanüstü durumlarda, siyasi kriz dönemlerinde ise sosyal bütünleşme güçlendiği için intihar oranları düşmektedir.

Diğergam intiharlar, diğerlerine nazaran çok daha seyrektir ve bir kısmı oldukça gelenekseldir. Bu türde intihar, toplumsal bir görev kabul edilir. II. Dünya savaşında Kamikaze uçuşlarıyla ülkeleri için intihar etmenin şeref olduğuna inanan Japon pilotları;

---

[1] Durkheim zayıflayan aile, din ve komşuluğun yerine alternatif olarak bireylerin ait oldukları *meslek grupları*, çeşitli *ahlaki* ya da *siyasal grupları* önerir. Bireyle devlet arasında yer alan ve devletin baskısına karşı bireyi koruma yeteneğine sahip olan bu *ara-yapılar*, din ve akrabalığın sağladığı eski sadakat bağlarına karşı işlevsel bir alternatiftirler.

belirli hedeflere kilitlenen canlı bombalar; Hindistan'da kocasının ölümüyle birlikte kendini yakan kadınlar; aile şerefini korumak amacıyla intihar eden ensest mağduru genç gelinler bu türün örneklerindendir. Aşırı bireyleşme intihara götürdüğü gibi, yeterince bireyleşememe de aynı sonuçları doğurur.

Anomik intiharlar ise büyük bir servet ya da statü kaybının yaşandığı *sosyo-ekonomik bunalımlar* ya da *birdenbire kavuşulan refah ortamı* sonucu meydana gelen intiharlardır. Ekonomik dalgalanmalar ve ailevi parçalanmalar, bireyin yaşam koşullarını ve *manevi değerlerini* altüst eder. Böyle durumlarda intiharın asıl nedeni, normsuzluktan kaynaklanan bu kargaşa halidir. Bu tür intihar, daha çok modern toplumlarda iktisadi yapının bozulduğu iktisadi depresyon ya da ani refah dönemlerinde ortaya çıkar. Ekonomik dalgalanmalar ve boşanma modern toplumun bir parçasıdır.

Her üç tür dikkate alındığında intihar, bireylerin içinde yer aldıkları gruplarına bağlılık ya da ayrılık ölçüsüyle ters orantılı işleyen bir olgudur, denilebilir.

Demografik Değişkenler Açısından İntiharlar

Durkheim bekârlara göre evlilerde; çocuksuzlara göre çocuklu evlilerde; az çocuklulara göre çok çocuklularda; Protestanlara göre Katoliklerde; erkeklere göre kadınlarda; zenginlere göre fakirlerde; şehirlilere göre köylülerde; eğitimli olanlara göre daha az eğitim görmüşlerde; askerlere göre sivillerde intihar oranının daha düşük olduğunu tespit etmiştir. Sinirsel hastalıklar kadınlarda daha fazla görüldüğü halde kendini öldüren bir kadına karşılık dört erkek intihar etmektedir. Evlilik hem kadınlar hem de erkekler için bir sakınım sağlamakta, ancak belirli bir yaştan sonra sakınım, evlilikten çok çocuklara bağlı olmaktadır. Aile büyüklüğü düzenli olarak arttıkça intiharlar azalmaktadır. Durkheim açısından bu, intiharın Malthusçuluğun kurucusu tarafından öngörülmediğini göstermektedir. Malthus'un aile büyüklüğünün, genel menfaat açısından zorunlu olarak sınırlandırılması görüşü, "insanlarda yaşama isteğini azaltacak ölçüde olumsuz bir duruma yol açmaktadır". Çok üyeli aileler bir lüks, yalnızca varlıklıların sahip olması gereken bir şey olmak şöyle dursun, tam tersine günlük yaşamın vazgeçilmez bir gerekliliğidir. Ne denli yoksul olursa olsun insanın dünyaya getirebileceği çocukların bir bölümünün yerine maddi varlık edinmek istemesi, yatırımların en kötüsü olur.

Durkheim'a göre, dinin cemaat halinde ya da bireysel tarzda yaşanma biçimleri intihara karşı sakınım açısından farklı sonuçlar üretmektedir. Avrupa'da Protestanlar arasında intihar olayları, diğer Hıristiyan gruplarından çok daha fazladır. Oysa hem Protestanlık hem de Katoliklik büyük günahlar arasında saydığı intiharı aynı kesinlikle yasaklamaktadır; son derece ağır manevi cezalarla cezalandırmakla kalmamakta, her ikisi de insanların günahlarından dolayı cezalandırılacakları yeni bir hayatın başladığını öğretmektedir.

Din mensupları arasındaki intihar farkı, inanç farklılığından değil dinsel düzenin *cemaatçi* ya da *bireyci* bir nitelikte olup olmamasından kaynaklanmaktadır.

a) Protestan-Katolik Farkı

Durkheim'e göre Protestan-Katolik intiharları arasındaki farklılığın iki temel nedeni vardır: *Bireysel ya da ortak din anlayışı* diğeri ise *hiyerarşik dinî örgütlenmenin niteliğidir*.

Katolik birey, inancını önceden hazırlanmış olarak bulup herhangi bir *irdelemeden* geçirmeksizin kabul eder. Protestan ise büyük ölçüde kendi inancını kendisi oluşturmaktadır. Tek kutsal kaynak olarak sadece İncil eline verilmekte *(sola scriptura)* ve ona ilişkin hiçbir yorum kendisine benimsetilmeye çalışılmamaktadır. Bu din yapısı, açıkça *dinsel bireyciliği* göstermektedir. Protestanlık, Kutsal Kitab'a ilişkin *özgür irdelemeyi, özgür düşünceyi* ve *bireysel-liği* çok daha geniş ölçüde kabullenir. Luther'in *"bütün inananlar rahiptir"* fikri, kilise otoritelerine meydan okumaya istekliliğe ve özgür düşünceye işaret eder. Dolayısıyla daha dünyevileşmiş, bireysel düşünceye daha çok yer vermiş bulunan Protestanların, kurumsal kiliseyle *daha az bütünleşmeleri* ve daha az sayıda *ortak inanç ve uygulamalarının* bulunuşu böyle bir sonucu kendiliğinden doğurmaktadır.

Ayrıca Protestan din adamları, İngiltere dışında hiçbir yerde *hiyerarşik* örgütlenme içinde değildirler. İntiharların en az olduğu Protestan ülke İngiltere'dir. Durkheim bunun nedenini Anglikan kilisesinin iki temel etkisiyle açıklar: *Bütünleşmiş Kilise ve Dinsel Gelenekçilik* ile *din görevlileri hiyerarşisi* ve *sayısı*.

Anglikan kilisesinin diğer Protestan kiliselere göre çok daha bütünleşmiş bir durumdadır. Buna ilâveten İngiltere'de tüm gele-

neklerle birlikte dinsel geleneklere de saygının ne denli yaygın ve güçlü olduğu bilinmektedir. Çok güçlü gelenekçilik bireysel etkinlikleri her zaman az ya da çok sınırlar. İngiltere'nin bireysel özgürlüğün klasik ülkesi olarak görülmesi alışkanlığına rağmen, orada bireylerin özgür irdelemesine kapalı inanç ve uygulamaların bulunduğunu gösteren birçok kanıt var. İngiltere'de dinî hükümler çoğunlukla yasayla yaptırıma bağlanmıştı: Pazar ayinine katılmayı zorunlu kılan, pazar günü alkol satışını ve Kutsal Kitapta yer alan kişiliklerin sahnede temsilini yasaklayan, yakın zamana değin her milletvekilinin dinsel inancı olduğunu belirtmesini isteyen yasalar gibi.

İkinci etken, güçlü bir hiyerarşik örgütlenme ve din görevlilerinin sayısıdır. Bu örgütleniş, dinsel alanda çok belirgin bir bireycilikle bağdaşmayan bir bütünlüğü de anlatmaktadır. İngiltere aynı zamanda din görevlileri sayısının en çok olduğu Protestan ülkesidir.

Din görevlilerinin sayısı, intiharların önlenmesinde önemsiz bir ayrıntı değildir. Katolik din görevlilerinin her yerde Protestan din görevlilerinden daha çok olması, Katoliklerin Protestanlara göre neden daha az intihar ettiğinin kanıtlarından bir tanesidir.

Avrupa'daki *Yahudilere* gelince, daha kentli görünümlerine karşın bunlarda intihar eğilimi her zaman daha azdır. Durkheim'a göre bunun iki ana nedeni vardır: Azınlıkların iç denetimi ve toplumsal denetim mekanizmalarının sıklığı ve ortak düşmana karşı dayanışma ve türdeş, homojen cemaat hayatı.

Tüm eseri boyunca İslam'a yer vermemesine karşın bir paragrafta, intiharı engelleyici bir kod olarak birkaç ayete de atıfta bulunarak[2] intiharın Müslüman'a şiddetle yasaklandığını şöyle belirtir:

> ...hiçbir şey, İslam uygarlığının genel ruhuna intihardan daha ters düşemez; çünkü bütün erdemlerin üstünde tutulan şey Tanrısal isteğe kesinlikle uyma, her şeye sabırla katlanma sağlayan uysal tevekküldür. Boyun eğmeme, başkaldırma davranışı olan intiharın, bu bakımdan, temel ödevde ağır bir kusur sayılması doğaldır.

---

2 *"İnsanın ölüm zamanını belirleyen ancak Allah'tır."* (Enam, 6/2); *"Ecel geldiğinde insanlar onu ne bir an geciktirebilirler ne de öne alabilirler."* (Araf, 7/34); *Aranızda ölümü takdir eden biziz ve kimse bizden önce davranamaz."* (Vakıa, 56/60).

Bu paradigmada dinin bireyleri kuşatıcı, denetleyici ve birlik-bütünlüğü sağlayıcı yapısı intiharı engellemede temel etkendir; dinin sağladığı psikolojik duygu ise tek başına intiharı engellemede yeterli değildir. Bir başka ifadeyle, dinin sağaltıcı etkisi, onun birbiriyle *bütünleşmiş* bir toplum oluşturma özelliğinden kaynaklanır; inanç ve dogmalar ise ikinci derecede önemlidir. Din bireyi sıkı sıkıya kavrayacak ölçüde güçlü bir kurum olduğu takdirde onu intihara karşı koruyabilir.

Durkheim, bu çalışmasıyla yeni bir çığır açmış ve intihar konusunda modern sosyolojinin ilk örneğini sunmuştur. Onun intihar teorisi, sadece yerel intiharların sosyal nedenleri hakkında bilgi vermekle kalmıyor, aynı zamanda Protestanlaşma eğilimlerinin akıbeti hakkında önemli uyarıları da ima ediyor.

b) Din-İntihar İlişkisine Dair Yeni Teoriler

Dindarlık, bireyin iyi halinin korunmasında birçok bakımdan pozitif bir etki sağlama eğilimindedir. Bunlar a) suçluluk riskini, b) madde kullanma, kalp rahatsızlığı, yetersizlik ve yaşam beklentisini artırma olasılıklarını, c) genel iyi oluşu-mutluluğu, yaşam tatminini, moral ve pozitif etkiyi, d) sosyal desteği, d) farklı araştırma sonuçları olsa da depresyonu, e) istikrarlı, daha uzun evlilikleri f) intihar riskini kapsamaktadır.

İntihara dair sosyolojik araştırmalarda dinin ana temalardan birisi olarak hizmet ettiği görülmektedir. Din ve intihar ilişkisine dair teoriler biribirlerini dışlamayan dört farklı perspektifte değerlendirilebilir: (Stack, 2013)

1. *Dinî Entegrasyon*. Bir birey dinî inanç ve uygulamalara bağlı kaldığı ölçüde dini hayata entegre olur. Bu tür inanç ve uygulamaların sayısı arttıkça entegrasyon da o kadar yüksek olur ve buna mukabil intihar riski de o kadar azalır. Dinsel cemaatler üyelerine sağladıkları sosyal entegrasyon sayesinde intihara karşı sakınım sağlarlar. Camideki ibadetlere katılımın da sosyal entegrasyona yol açacağı aşikârdır.

Sosyal bütünleşmeyi daha yüksek oranda sağlayan dinlerin intiharı azaltması gerektiği yolundaki Durkheim'ın düşüncesi, İslâm inancıyla ilgili bir çalışmada desteklenmiştir. İslâm'ı ritüellerin bol olduğu ve bireyin gruba boyun eğdiği bir dinî yapı olarak değerlendiren Simpson (1989), 71 ülke verilerini inceleği bir çalışmasında,

ülkelerde Müslüman nüfusun ağırlığı arttıkça intihar hızının düştüğünü göstermiştir. Ürdün'de yapılan bir çalışmada da Ramazan ayında intihar girişiminin azaldığı bulgusuna ulaşılmıştır. (Daradkeh, 1992)

2. *Dinî Bağlılık*. Batılı araştırmalarda intihar davranışı ve dindarlık göstergeleri arasında, istisnalar olmakla birlikte, genelde negatif bir ilişkiden söz edilmektedir. (Ağılkaya, 2010) Nitekim Stack, dinin insan hayatındaki gerilimleri ve sıkıntıları azaltan etkisi üzerinde durmuş; dinî bağlılığın bizatihi intiharı engelleyici gücünün bulunduğunu vurgulamıştır. Din, bir doktrin olarak intihar riskini azaltan bir etkiye sahiptir; dinî inanç ve uygulamalar güçlendikçe intihar eğilimi azalmaktadır. Ahiret inancı; travma, kargaşa, boşanma, yoksulluk, aşırı yalnızlık, tekrarlanan ihanet, fizikel engel ve diğer yaşam yüklerinden muzdarip olanlara umut sağlayabilir.

3. *Dinî Ağlar*. Üçüncü teori, bireyleri intihardan koruyanın dinî inançlardan daha çok dinî grup üyeliğinden kaynaklanan sosyal destek olduğunu savunur. Dinî organizasyonlar, intihar eğilimlerini engelleyici ağları ve sosyal desteği besler.

4. *Ahlaki Cemaatler*. Bu perspektifin özü, bireysel düzeydeki dindarlığın, bireyin benzer düşünen bireyler topluluğuna yerleştirildiği ölçüde maksimize edileceğidir. Örneğin, çoğunluğun aynı dine sahip olduğu bir toplumda bireylerin inançları ve uygulamaları, etrafındaki herkes tarafından otomatik olarak takviye edilir.

B- Sekülerleşme

I. Sekülerizm Kuramı

'Sekülerleşme' asır/devir ve dünya anlamını taşıyan Latince *saeculum*'dan gelmektedir. Kavram ilk defa Protestan ve Katolikler arasında uzun yıllar süren din savaşlarından hemen sonra kilisenin mallarının, dünyevi otoriteye teslim edilmesi esnasında kullanıldı. İlk kullanımlarında sekülerleşme, tamamen tasviri ve değerden bağımsız bir anlamdaydı. Zamanla, yerine göre olumlu, yerine göre de olumsuz, oldukça değer yüklü ideolojik bir kavram haline geldi. Kiliseyle bağları olan çevrelerde ona 'Hıristiyanlıktan uzaklaşma', 'dinsizleşme' gibi nitelendirmelerle saldırılırken, ruhban karşıtı çevrelerde ise modern insanın dinî vesayetlerden kurtuluşu olarak değerlendiriliyordu.

Bu her iki ideolojik yaklaşım biçimini, Marksist ve Hıristiyan görüş açılarından ayrı ayrı esinlenen din sosyologlarının çalışmalarında gözlemlemek mümkündür. Marksist din sosyologları sekülerleşme sürecini bir gelişme olarak görüyorken, Hıristiyan görüşlerinden etkilenenler süreci bir çözülme olarak değerlendiriyorlardı.

Oysa deneysel bir olgu değer-bağımlı bir tutumla ele alınmadan da tasvir edilebilir. Meselâ sekülerleşmenin gerilemekte olduğu kanısında olan P. Berger kavramı, *toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarılma süreci* (Berger, 2005: 166) olarak tanımlar. Bu tanım, dinî sembol, doktrin ve kurumların toplumda itibar ve otoritesini kaybederek dinin gerilemesi sürecine işaret eder. Kuramın hâlihazırdaki savunucularından Bryan Wilson ise sekülerizmi kısaca, *dinsel düşünceler, pratikler ve kurumların önemini yitirme süreci* olarak tanımlar. (Slattery, 302)

Biz, çok sayıdaki diğer tanımlar arasında ortaya çıkan belirsizlikleri kaldırmak amacıyla kavramı, 'başta insanın zihni olmak üzere bireysel ve toplumsal hayatta dinin etkisinin azalması; insanı, toplumu ve kâinatı din-dışı olarak görme süreci' şeklinde tanımlayabiliriz.

Sekülerleşme tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında olduğu gibi, dinselliğin daha önceki nüfuz alanlarından tahliye edilmesinde kendini açıkça gösterir. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi, bilimin özerk ve tamamen seküler bakış açısıyla yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Üstelik sekülerleşmenin aynı zamanda öznel bir yanı da vardır. Nasıl toplum ve kültürün sekülerleşmesi söz konusuysa, aynı şekilde *bilincin* de sekülerleşmesi söz konusudur. (Berger, 168)

Sekülerleşme kavramını sosyolojide ilk kullanan Weber, modern toplumda rasyonalitenin yükselmesiyle sekülerleşmenin kaçınılmaz olacağını ileri sürer. Toplumlar sanayileşirken daha rasyonel organizasyon biçimlerini benimsemek zorunda kalır ve din gibi geleneksel otorite kaynakları bir kenara itilir. (Slattery, 304)

Sosyal Eylem Tipleri

Weber'e göre, amaçsal-rasyonel, değer-yönelimli rasyonel, geleneksel ve duygusal eylem olmak üzere, sosyal olarak dört şekilde davranış sergileriz:

- *Amaçsal-rasyonel eylem:* Belirli bir amaç doğrultusunda eylemde bulunabiliriz. Amaçsal-rasyonel eylem biçimi, objektif bilgiye dayanmalıdır. En düşük maliyetle üretim yapan işadamları, önemli bir sportif başarı kazanan antrenörler, etkili öğretim yapan eğitimciler, hastaları iyileştiren hekimler, hepsi amaçlarına ulaşmak için bilimsel bilgiden yararlanırlar.
- *Değer-yönelimli rasyonel eylem:* Uğruna kavga verdiğimiz temel değerlerimiz nedeniyle bazı şeyleri yaparız ya da yapmayız. Sözgelimi inançlarımız nedeniyle alkol kullanmayabiliriz ya da belirli şekillerde giyinebiliriz.
- *Geleneksel eylem:* Köklü alışkanlıklarımızın belirlediği davranış şekillerimizdir. Genellikle alışılmadık durumlara tepki gösterir ve davranışlarımızı kuşaktan kuşağa aktarılan âdetlere göre düzenleriz.
- *Duygusal eylem:* Bazı şeyleri güçlü duyguların güdümünde yaparız. Çocuğunu döven anne baba ve rakibine tekme atan bir futbolcu buna örnektir.

Bu eylem tiplerinin birbirlerini karşılıklı olarak dışlamaları gerekmez, onlar farklı şekillerde bir araya gelebilirler. Bununla birlikte modern toplumda *amaçsal-rasyonel eylem* baskındır: Yaptığımız şeylerin artık gittikçe daha fazlası, verimlilik amacı, kalite ölçüsü vb.leriyle yönlendirilmektedir. [Turner, 218] Modern insan, dinin özel alana çekildiği, amaç yönelimli rasyonel eylem tarafından kontrol edilen bir dünyada yaşamaktadır. Dünya günümüzde gizeminden arındırılmıştır. Gizemden arınma süreci, hem dinin dışında (sözgelimi bilimin yükselmesinin bir sonucu olarak) hem de dinin içinde (sözgelimi Protestanlarca öne sürülen, birçok ritüelin putperestliğin bir formu olduğu ve terkedilmesi gerektiği iddiası) gerçekleşmiştir. [Bird, 88/116]

Modernleşmeyle birlikte dinin marjinalleşeceğini ya da tamamen kaybolacağını iddia eden sekülerleşme teorisi, Weber'in görüşünden yola çıktı. Zorlayıcı bir teori olmasına karşın uzunca

bir zaman birçok sosyolojik araştırmanın ideal modeli oldu. **Berger** ve arkadaşları başlangıçta teorilerinde dine ağırlıklı olarak yer verdikleri halde, yine de sekülerleşme teorisinin geçerliliğine olan inançlarını sürdürdüler. Ancak, 1996'ya gelindiğinde Berger, kendi sekülerleşme tezinde yanıldığını itiraf etti. Onunla birlikte sekülerleşme olgusu etrafındaki tartışmalarda yeni bir aşamaya gelindi.

Bugün Batı eksenli sosyoloji literatüründe, sekülerleşme-din ilişkisinde *üç farklı tez*in savunulduğu [Köse, 2006a: 11] görülmektedir.

Birinci tez, sekülerleşme tezi adıyla ünlenen *eski paradigma*dır. Buna göre modernite, mutlak surette sekülerleşmeyi doğuracak ve nihayette dinin yok olmasına yol açacaktır. "Ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme" şeklinde özetlenebilecek bu tez, yaklaşık üç asırdır sosyal bilimciler ve entelektüeller arasında yaygın söylem olarak kullanıldı. Sekülerleşme tezi halen *Bryan Wilson, Karel Dobbelear* ve *Steve Bruce* gibi Avrupa kökenli bazı sosyologlar tarafından yüksek sesle savunulmaktadır.

İkinci tez, sekülerleşme tezine karşı kutsalın vazgeçilmezliğini savunan *yeni paradigma*dır. Buna göre, sekülerleşme tezinin savunuları artık terk edilmelidir. Çünkü üç asırdır dini yok edeceği söylenilen modernite, bugüne kadar bunu gerçekleştiremediği gibi, bazılarına göre, modernitenin doruk noktasına ulaştığımız şu günlerde din her zamankinden daha kuvvetlidir. *Peter Berger, Rodney Stark, Daniell Bell* ve *Jeffrey Hadden* gibi daha çok Amerika kökenli sosyologlarca savunulan bu yeni paradigmaya göre, modernitenin din ile uyuşmazlığı tezi doğru değildi. [Stark, 2002: 37]

Din günümüzde kurumsal yapıdan uzaklaşsa bile ve mabetlere devamlılıkta bir düşüş olsa da insanlar, dine kurumsal bir aidiyetle bağlı olmaksızın, Tanrı'ya inançlarını devam ettirmektedirler. İngiliz sosyolog G. Davie, [2005: 3] bu durumu *ait olmadan inanma* kavramıyla karşılamaktadır.

Üçüncü tez din ve modernitenin karşılıklı olarak birbirini etkilediğini savunur. Bu teze göre din, popüler kültürdeki görünürlüğünü kaybetmemiş, fakat artık moderniteden ve sekülerleşme olgusundan nasibini almıştır. Conrad Oswalt'ın [2006] *Seküler Çan Kuleleri* isimli eseri bu tür bir etkileşimi açıklamaktadır.

Manastırlarda Bilim ve Teknoloji
Swatos (2002: 109) Avrupa'da inanç çağının önemli bir delili olarak gösterilen ve "öbür dünyaya yönelik sade bir hayat" anlamına gelen manastır hayatındaki seküler yapılara dikkat çeker: Bilim, tıp ve tarım tarihinde birçok yenilik manastırlardan türemişti. Mesela gen uzmanı Mendel bir keşişti; ilk elektrik denemelerinden bazıları keşişler tarafından yapılmıştı. Eğer manastırlar bu dünyaya o kadar yüz çevirdilerse o zaman bu ilgi nereden geliyordu? Manastırlar sadece kutsal kitaplara değil, seküler kitaplara da aşinaydılar. Bu kurumlar bilim adamlarının ana depolarıydı.

2. Sekülerizm Teorisinin Eleştirisi

Sekülerleşme teorisinin ana teması gayet nettir: Modernleşmeyle hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde (bilincinde) din gerileyecektir. 1700'lerin başlarında bazı deistler 50 yıl gibi süre de vererek Hıristiyanlığın tamamen ortadan kalkacağını söylüyordu. Fakat çok geçmeden bunların yanlış varsayımlar olduğu ortaya çıktı. (Stark, 34)

Sekülerleşme teorisinin eleştirilerini ana başlıklar halinde şöyle özetleyebiliriz:

- Geçmiş yüzyılların daha dindar olduğu ve günümüze doğru geldikçe bunun azaldığı düşüncesinin yanlış olduğu ortaya konulmuştur.
- Dindarlık eski yapısından farklılaşsa bile gerek büyük dinler ve gerekse küçük kültler halinde hayatiyetini devam ettirmektedir; inanma duygusunun yok olacağına dair bir işaret görülmemektedir. Aksine modernleşme, sekülerleşme karşıtı birçok tepkisel güçlü hareketin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.
- Teori, birbirleriyle bağlantılı sistematik önermelerden oluşmamaktadır; bazı savunucuları gerçekleri çarptırmak amacıyla tanımları keyfi şekilde kullanmışlardır. Mantık hatalarıyla malul olup kendi içinde oldukça tutarsızdır. Bu yüzden teoriden çok bir doktrini; sorgulanmadan kutsallaştırılan bir ideolojiyi hatta bir kehaneti temsil etmektedir. (Hadden, 2002: 124; Stark, 41)

- Teoriler, dinin sadece kurumsal, resmi şekli üzerine yoğunlaşarak, dinin çöküşünden bahsetmekte ve dinî kurumların kontrolünde olmayan 'yaygın din'in varlığını göz ardı etmektedirler. (Mert, 1994: 27)

Oysa dinin sosyal kurumlar üzerinde etkisinin azaldığını söylemek mümkünse de, özellikle mikro sosyolojik planda birey ve halk kesimlerinde dinin hâlâ birey ve toplum üzerinde etkin olduğu bir gerçektir. Dünya 60'lı yıllardan itibaren sekülerleşme teorisyenlerin varsayımlarının aksine farklı bir kulvara girmiş; insanlar çoğunlukla *ilahi* ya da kısmen insani ve popüler dinsel oluşumların içerisinde yer almışlardır. Kilise üyeliğinde düşüş görülürken; *ait olmadan inanan* insanların sayısında bir artış söz konusudur. Elbette *inanmadan ait olan* kimselerin varlığı da (Berger, 2006a: 94) görmezlikten gelinmemelidir; dinî inançları olmadığı halde sırf sosyal ve kültürel nedenlerle dinî gruplara katılanlar görülebilmektedir.

Diğer taraftan bir eğilim olarak sekülerleşme, tıpkı dindarlık eğilimi gibi bir süreçtir ve bu haliyle dünyanın bizatihi ayrılmaz bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla dinî canlanma ve dine dönüş olayları, sekülerleşmenin kesin olmadığının bir kanıtı olarak gösterilerek, hiçbir şeyin değişmediği, her şeyin eskisi gibi olduğu, öyle ya da böyle bir sekülerleşmenin meydana gelmediği, hatta dindarlığın da değişmeyen bir olgu olduğu iddiası da oldukça yersizdir.

Şu nokta gayet açıktır: Büyük yerleşim merkezlerinin ortaya çıkışı ile dinî kurumlara düzenli ve aktif olarak katılanların sayısındaki düşüş arasında en azından Avrupa bağlamında bir ilişki bulunmaktadır. Ama şartları Avrupa'dan farklı olan Amerika'da ve birçok İslam ülkesinde muhtemelen böyle bir düşüş yoktur (Martin, 2002: 192)

Bugün, birçok sosyal bilim araştırması, artık dinin sosyal alandan silinip yok olması yerine, 'direnişinden', 'yükselişinden', 'kutsalın' ya da 'Tanrı'nın' dramatik dönüşünden, pozitivizmin kutsal kâsesinin kırılışından ve sekülerizmin marjinalliğinden söz etmektedir.

İnsanlığın tarih boyunca deneyleyerek kesinlik atfettiği değerlerin modernite tarafından erozyona uğratılmış olması, dinin

dünya çapındaki yükselişinin önemli nedenlerindendir. Toplumsal değerlerin özümsenmesiyle oluşan kişiliklerine yönelik bir saldırı ve tehdit olarak algıladıkları yeni durum karşısında insanlar, 'kimliklerini onarma' ve 'koruma' ihtiyacının bir ifadesi olarak bir altın çağın özlemini dile getirmektedirler. (Vergin, 56)

Din Hayatınızda Ne Kadar Önemlidir?
2002 yılında gerçekleştirilen bir araştırmada, 44 ülkeden seçilen örneklem gruplarına "Din hayatınızda ne kadar önemlidir?" sorusu yöneltilmiştir. Sanayileşmiş ülkeler arasında en yüksek oranda "dinin hayatlarında çok önemli yerinin bulunduğunu" söyleyen, yüzde 59 ile ABD halkı olmuştur. Bu, kendilerine ait 100 dolarlık banknotların bir yüzünde *"Tanrı'ya güveniyoruz"* ibaresinin yer aldığı ABD'liler için şaşılacak bir durum değil. Britanya'da dini hayatlarının merkezine koyanların oranı yüzde 33 olarak çıkarken, bu oran Kanada'da yüzde 30, Almanya'da yüzde 21'dir. Sanayileşmiş ülkeler arasında en düşük katılım Japonya (yüzde 12) ve Fransa'da (yüzde 11) gerçekleşmiştir. "Dinin hayatlarında çok önemli yerinin bulunduğunu" söyleyenlerin oranı İslam ülkelerinde daha yüksek. İslam ülkeleri arasında da en yüksek oran, yüzde 97 ile Senegal ve % 95 ile Endenozya'ya; en düşük oran, yüzde 65 ile Türkiye ve yüzde 35 ile Özbekistan'a ait. (The Pew Global Attitudes Project; Kurt, 2009b:14)

Modernite sonuçları itibariyle bir yandan sekülerleşmeye diğer yandan tepkisel tarzda kimi zaman fundamentalist ve kimi zaman da postmodernist düşünce akımlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şimdi moderniteye tepkisel olarak ortaya çıkan akımlardan fundamentalizm sorununa göz atalım.

C- Fundamentalizm

Fundamentalizm kelimesi, ilk olarak 1910'dan 1915 yılına kadar zengin dindarların finanse ettiği *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Esaslar: Gerçeğin Tanıklığı) adı altında neşredilen on iki kitapçık dizisiyle ortaya çıktı. *The Fundamentals*, Kutsal Kitab'ın (Bible) yanılmazlığı ve dünyanın günahkârlığından dolayı İsa Mesih'in yeryüzüne gelmesinin yakın oluşu gibi konuları savunurken, Hıristiyanlıktan sapmaları da büyük çapta kınamaktaydı. (Sharpe, 1983: 120)
The Fundamentals'dan bu yana kavram etrafında bir hayli literatür

oluştu: En dikkat çekici olanlardan bir tanesi 1991-95 yılları arasında bir vakfın finansmanıyla Chicago Üniversitesi tarafından beş cilt halinde yayınlanan Fundamentalism serisidir. Berger (2002b: 12) açısından, bir vakfın milyonlarca dolar harcayarak beş ciltlik bir seri yayınlaması, fundamentalizmin ender bir olgu olmadığının göstergesiydi; aksine ender olan şey, bunun tersini düşünen insanlardı." Bu, "sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının da aynı zamanda yanlış olduğu"nun göstergesiydi.

I.Fundamentalizm Kavramı ve Çağrışımları

Fundamental kelimesi sözlükte 'esas, temel, esaslı, asli, temele ait, birinci' gibi anlamlara gelir. *Fundamentalizm* aşırı tutuculuk ve Kitab-ı Mukaddes'i harfi harfine tefsir etme olarak tanımlanır. Kavram, herhangi bir doktrine sıkı bir biçimde bağlılık, körü körüne inanç ve başkalarına kendi doğrularını dayatma ve çoğunlukla da aşırı dinî hareketleri ima ederek, dinî bir çağrışım zinciri ile birlikte zihinlerde anlam bulur. Bu durumda fundamentalizm, dinî teslimiyete vurgu yapan ve dinin temel esaslarını sosyal hayata egemen kılmayı amaçlayan bir 'diriliş hareketi'dir. (Berger, 18)

Başlangıçta teolojik bir içeriği olan kavramın anlam kümesi, zaman geçtikçe, siyasal iktidarın ele geçirilmesi projeleriyle bağlantılı hale gelmiş ve her hangi bir ideolojiye, dine, dogmatik şekilde inanma ve bu inancını dışarıdakilere dayatma şeklinde kullanılır olmuştur. Zamanla teolojik bir terim olmaktan çıktığı gibi, dinle ilgisi olmayan, dinin toplumsal rolünü azaltmaya hatta ortadan kaldırmaya yönelik kimi seküler düşünce sistemlerini de kapsayacak şekilde anlam kaymasına uğramıştır. Bu yeni haliyle fundamentalizm, dinsel ya da ideolojik *fanatizm* kavramıyla neredeyse eş anlamlı hale gelmiştir. (Beyazyüz)

Öyle anlaşılıyor ki, kavram ilk ortaya çıkışından bu yana önemli bir anlam genişlemesine ve kaymasına maruz kalmıştır. Onun bu haliyle alınıp başka kültürlerdeki hareketleri tanımlamada kullanılması oldukça sorunlu olacaktır. Zira kavram, ilk olarak Hıristiyan bir kültürde Hıristiyan grupları nitelemek üzere ortaya çıkmıştır. Kültürel ortam farklılığı, kavramın yerindeliğinin belirlenmesinde önemli rol oynar.

2. Fundamentalizmin Sosyal Bağlamı

Dünya çapında yaygın bir dinî fenomen olan fundamentalizm, "tipik olarak modernitenin hızı bunaltıcı ve tehditkâr olduğunda ortaya çıkar. Çözüm, kutsal metnin ve ilahi kanunların mutlaklığına dönüşte görünür. Sekülerleşme kaosuna karşı fundamentalizm, doğaüstü kesinliğin, yanılmazlığın ve otoritenin sarsılmasına başkaldırır; seküler ahlakın belirsizliğine karşı, dinî esasların kesin anlamlarını oldukça hiddetli bir şekilde haykırır." (Paden, 39/58)

Kavramın ilk ortaya çıkışı, modernizm ve onun enstrümanları olan sosyal evrim, liberalizm gibi süreçlerin geleceğin dalgası olarak selâmlandığı bir sırada olmuştu. Fundamentalizm modern seküler dünyanın yol açtığı sosyal değişimlere bir tepki olarak, Hıristiyanlığın temel ilkelerini savunmak amacıyla Amerikalı Protestan Evanjelikler arasında ortaya çıkan dinsel hareketleri niteliyordu. (Wuthnow, 2004: 18) Sözcük zamanla, dinin temel metinlerine ya da temellerine geri dönmeyi isteyen tüm hareketler için kullanılan etiket bir kavram haline geldi.

Modernleşme bazı bakımlardan sekülerleşmeye neden olurken, sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketin de doğmasına yol açmaktadır. Fundamentalizm de moderniteden duyulan *endişenin* ve sekülerleşmeye olan tepkinin bir yansıması olarak kendini göstermektedir.

Her nerede olursa olsun, modernleşme ve sekülerleşmeye bağlı olarak hızla değişen dünyada ahlaki değer sistemlerinin ve toplumsal yapıların çözülmesi ciddi bir tehlikedir. Bu durumda fundamentalizm, modernizm nedeniyle tehdit altındaki kimliğin korunması ve kayıp kimliğin yeniden ihyası ile ilgili dinî bir oluşum olarak belirmektedir.

Fundamentalizm modernliğin sonuçlarına bir tepki olarak belirmekle birlikte, modernliği bütünüyle değil, bir seçime tabi tutarak reddediyor. Fundamentalistlerin basitçe anti-modern olduğunu söylemek, onların aynı zamanda, büyük ölçüde, modern olduklarını ıskalamaktır. Bu hareket, modernleşmeye rağmen değil, modernleşme sayesinde bir başka deyişle modernizmin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Modernizm öncesinde fundamentalizm denilen bir olgu yoktu. Üstelik modernleşme; kentleşme ve teknoloji, kolay seyahat ve iletişim imkânları aracılığıyla onun kaynaklarına da katkı sağlamaktadır.

3. Fundamentalizmin Temel Özellikleri

Kavramın ilk ortaya çıktığı Kuzey Amerika bağlamında konuya baktığımızda, fundamentalizmin üç temel karakterinden söz edilebilir: *Literalizm*, *Millenarizm* ve *Pietizm*'dir.

Literalizm, metnin bütünüyle dış anlamına bağlı ve harfiyen şadık kalarak okuma türüdür. Fundamentalistler, Kitab-ı Mukaddes'in literal (lafzi, harfi) okunmasını, anlaşılmasını ve uygulanmasını isterler. Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığını savunurlar. Temel dinî metinlere geri dönme özlemi içindedirler ve böyle bir okuma biçiminden çıkarılan öğretilerin toplumsal, ekonomik ya da siyasal hayata uygulanmasını önerirler.

Bu gruplar, aynı zamanda *millenarist*tirler. Sürekli 'Mesih' beklentisi içindedirler: İsa Mesih en kısa zamanda dünyaya gelecek ve 'Bin Yıllık Tanrı Krallığı'nı kuracaktır. Fundamentalist Hıristiyanlara göre Bin Yıllık Tanrısal Krallığı kurmak üzere İsa'nın tekrar yeryüzüne gelebilmesi için dünyanın Hıristiyanlaştırılması gerekmektedir. Onlar, hem İsa Mesih'in gelişini hem de dünyanın sona doğru gidişini, kıyamet alâmetleri olarak yorumladıkları Armegedon inancıyla da desteklemektedirler. (Özkan, 2002: 148)

Onların bir diğer özelliği de *pietist* oluşlarıdır. Latince dindar anlamındaki 'pius' kelimesinden gelen 'pietizm', XVII ve XVIII. yüzyıldan itibaren Protestanlığa kendine özgü bir şekil veren dindarlık hareketidir. Pietizmin amacı, ilk Hıristiyanlık ruhunu yeniden canlandırmaktır. Yedinci Gün Adventizmi gibi fundamentalist gruplar, İsa Mesih ve ilk Hıristiyanlar zamanında olmadığı halde sonradan Hıristiyanlığa sokulan 'pazar ayini', 'çocuk vaftizi' ve 'yılbaşı kutlaması' gibi pek çok uygulamaya savaş açmışlardır. Yedinci Gün Adventistlerine göre Noel, süslü çam ve hediyeleşmeler tamamen putperest âdetidir ve esas itibariyle de İsa'nın gerçek doğum günü bilinmemektedir. Ancak onlar, İsa'nın kurtarıcı oluşunu hatırlattığı ve bütün dünyaya yayılmış olduğu için yılbaşını yine de kutlamaktadırlar. (Özkan, 14)

Buna göre dinî fundamentalistleri, günün toplumsal şartlarını ve tedriciliği dikkate almaksızın dinin temel kaynaklarını okumada literal ve sert bir yöntem benimseyen; modernliğin olumsuz veçhelerine karşı nefreti imanlarının bir parçası olarak gören; Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığını savunan ve bazen militan bir zihniyete bürünen kimseler olarak tanımlamak mümkündür.

Kutsal Kitaplar ve Yanılmazlık İddiası
Fundamentalizmin belirleyicilerinden bir tanesi 'Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığını savunma'dır. Bir Hıristiyan'ın kutsal kitabını savunmasıyla bir Müslüman'ın kendi kutsal metnini savunması aynı düzlemde değerlendirilebilecek iki olgu değildir. Zira teolojik statüleri ve otantiklikleri açısından Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim biribirinden çok farklı iki kutsal kitaptır. Bir Hıristiyan'ın, Eski Ahit'te geçen ve tarihsel ve antropolojik çelişkiler içeren birçok anlatım karşısında çoğu defa sessiz kalır ya da onları gerçek anlamının dışında bir metafor olarak değerlendirir. Oysa Kur'an-ı Kerim, teolojik statüsü ve orijinalliği açısından çok daha açık ve kolay anlaşılabilir bir kitaptır. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'in yanılmazlığının ileri sürülmesinde fundamentalizm nitelendirmesi doğru bir nitelendirme olmayacaktır.

4. Sosyo-Psikolojik Açıdan Fundamentalizm

Sosyo-psikolojik bakımdan farklı fundamentalist karakterlerden söz edilebilir. Eleştiriye kapalılık, ya hep ya hiç tarzı 'siyah-beyaz' düşünce yapısı gibi olguların bu türden gruplarda ortak olduğu görülür. Fundamentalistlerin, kendiliklerini (self) 'bağımlı' olduğu kimselerden ayıramadıkları ve henüz anneye bağımlılık sürecindeki bir çocuk gibi, başkalarına bağımlı kişisel gelişim düzeyine sahip oldukları da belirtilir.(Beyazyüz)

1950'lerde Commagare, fundamentalist karakter tahliline girişerek, Amerikan toplumundaki fundamentalistleri ikiyüzlülük ve sathilikle suçlamaktaydı: "Onlar dışta manevi bir şov sunuyorlardı ama imanlarını güçlendirmeye yönelik bir deneyimde bulunmuyorlardı. Fundamentalizm, yapmacık tavırlı, söylem itibariyle yakınmacı ve olumsuz vaaz vermeyi, gerici politik manevrayı ve zaman zaman militanca patlamaları cesaretlendiren bir görüştü." Commagare'ın analizinden on yıl sonra, tarihçi Hofstadter, fundamentalizmin modernitenin egemen güçlerine müthiş ve militan bir reaksiyonu temsil ettiğini yazarak, rızkı gibi, "imanından endişe eden" ve "nefretle yaşamak" inançlarının bir parçası olan "militan bir zihniyet tipinde" kök saldığını ileri sürdü. (Wuthnow, 19)

5. Selefiye-Fundamentalizm İlişkisi

Fundamentalizm kavramı, önceleri Hıristiyanlıktaki Evanjelik Protestan eğilimler için kullanılmaktaydı. 1970'lere gelindiğinde, kavram küreselleşmenin de etkisiyle, Hıristiyanlık dışında zaman zaman İslam, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm için de kullanılmaya başladı. Böylelikle kendisini dinin savunucusu olarak algılayan farklı dinde, farklı coğrafya ve sosyo-politik şartlarda ortaya çıkan pek çok dinî hareket fundamentalist olarak etiketlendirildi.

İslam dünyasında Müslümanlığı ilk dönemlerin 'katıksız' İslam'ına döndürme girişimlerini temsil eden *Selefilik* ve *Vahhabilik* ile birlikte bir ölçüde *Modernizm* akımının, dışarıdan genellikle fundamentalizm ile etiketlendirildiği söylenebilir. Oysa bu akımlardan kendilerini fundamentalist ya da radikal olarak tanımlayanlar oldukça azınlıkta; bir fikir hareketi ya da aktivist olarak nitelendirenler ise çoğunluktadır.

Selefiye'nin tarihsel gelişimine baktığımızda, bu akımın yönelimi hakkında bazı ipuçları elde edebiliriz. Her şeyden önce Selefiliğin, İslam'ın ilk nesillerinin İslam anlayışına verilen bir isim olduğu tespiti önemlidir. İlk mezhep imamları, önde gelen fakihler ve muhaddisler tamamen Selefiye içinde kabul edilirler. Demek ki ilk dönemlerde Selefilik, neredeyse bütün Sünnilerin tabi olduğu yolun genel adıdır. Hicri IV. yüzyıldan sonra ise Selef inancını özellikle Hanbelî mezhebine bağlı olan ulema devam ettirmiştir.

Günümüzde Selefiye terimi çoğu kez, Vahhabilik ile birlikte kullanılmaktadır. **Vahhabilik**, Hanbeli ekolü içerisinden yetişmiş bir âlim olan Muhammed b. Abdul-Vahhab'ın(1703-1791) öğretilerini benimseyen bir grubun adıdır. Birçok Arap ülkesinde resmi doktrini oluşturan *Vahhabiliğin* kökeni XVII. yüzyıla kadar gider. Özgün metinlere ve Asr-ı Saadet'teki bağımsız ve saf toplum modeline dönme fikrini temsil eden *Yeni-Selefilik* ise XIX. yüzyıl sonunda Cemalettin **Afgani**'yle(1838-1897) ortaya çıkmış bir dinî akımdır. Vahhabilik'ten de esinlenen Yeni-Selefiliğin izleri XIII. yüzyıla kadar götürülebilir. Bu yüzyılda **İbn Teymiye**(1263-1328) gibi yazarlar, 'es-Selefü's-Salihîyn'e (önceki Salihler) yani Peygamber'in arkadaşları ve hemen sonraki izleyicilere atıfta bulunmuşlardır. Son dönem Selefilik içinde Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh Muhammet İkbal, Mehmet Akif, Mevdudi, Ebu'l-Hasen Nedevi ve Seyyid Kutup gibi düşünürler dikkat çeken isimlerdir.

Bugün Selefilerin en yoğun olduğu bölge Suudi Arabistan, Kuveyt ve Mısır gibi bazı Arap ülkeleridir. Bu ülkelerde yetişmiş öğrenciler aracılığıyla akım, başta Balkanlar, Orta Asya ve Avrupa'da olmak üzere çok daha geniş coğrafyada etkili olduğu bir gerçektir. Ayrıca, İslam yelpazesinde yer alan birçok renk ve çizginin, Selefi hareketten büyük ölçüde etkilendiği; çağdaş Sufilik ve bir ölçüde Şiiliğin bile kendilerini Selefiliğe göre gözden geçirme ihtiyacını hissettiği söylenebilir.

Genel olarak katı nakilci tavrı ile aklı öncelemekten kaçınan Selefilik, yekpare (monolitik) bir hareket değildir. Tasavvufa hem karşıt hem de taraftar hem entelektüel hem de radikal ve eylemci görünümünde Selefi gruplar vardır. Selefiliğin ilk dönemlerdeki entelektüel yapısından radikal bir tavra evirilmesinde modernitenin ve buna bağlı olarak gelişen Batılı fundamentalist hareketlerin etkisi yadsınamaz.

Tüm Selefiliğin paylaştığı ortak noktalar şöyle sıralanabilir: İslam'ı kültür farklarını dikkate almadan, ilk haliyle yaşamaya çalışmak; sonradan İslam'a giren batıl inanç ve hurafelerle mücadele etmek; İslam toplumunu bilgi ve teknolojik açıdan çağın önüne geçirmek ve İslam birliğini (ittihad-ı İslam) savunmak. (Uludağ, 31)

Modern seküler gelişmelere tepkisellik içinde Selefiliğin yeni bir dil geliştirdiği de açıktır. Kur'an mesajına *literal bağlılık* ve *kültürel Batı karşıtlığı*, bugünkü *Yeni-Selefiliği* tanımlayan iki temel unsurdur.

O. Roy'un [125] tasvirine göre, Vahhabiliğin katı İslam anlayışından beslenen günümüzün Yeni-Selefileri, zararsız olsa bile saf geleneğe ilâve edilen her şeyi terk edilmesi gereken *bid'at* (yenilik) olarak damgalarlar. Toplumsal sorunlara karşı çoğunlukla ilgisizdirler; demokrasi, parti, seçimlere katılıp oy kullanma, belediye nikâhı, sendika gibi Batılı sosyo-politik kurumları ve tüm Batı etkisini reddederler. Bu reddediş, dogmatik ya da bazen militanca olabilir. Onlar dini insanileştiren bir unsur olarak gördükleri *kültür* kavramına da karşıdırlar. Selefilerin amacı, 'gerçek İslam'a dönüştür. Bu anlamda Selefilik, mü'minin imanını arıtma ve davranışlarını bizzat kültür fikrinden kopuk ve yasaklar bütününe indirgemek isteyen bir kültürsüzleştirme etkeni olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, Müslüman dünyanın geleneksel kültürel tarihi karşısında en azından suskun kalarak ilgisiz kalmakta ya da böyle

bir görüntüyle pasif bir muhalefet sergilemektedirler. En iyi ihti- malle bu tarih, Selefiliğe hiçbir şey katmamıştır; en kötü ihtimalle, yolsuzluk ve gerilemeden ibarettir. Kültürel din karşıtlıkları nede- niyle Selefiler, sistemli bir biçimde yerel halk İslam'ına saldırmak- tadırlar. Her tür türbe ziyaretini kınamakta ve Peygamber'in do- ğumunun kutlanmasına (mevlit) bile karşı çıkmaktadırlar. Birçoğu tasavvufu, sufiliği, zikir halkalarını ve ilahilerin enstrüman eşliğin- de söylenmesini reddetmektedir. Bizzat kültür kavramına karşıt- lıkları sebebiyle Selefi bir sanatçı, romancı neredeyse hiç görül- mez. Müslümanlar, çoğunlukla, göçmen olarak gittikleri yeni ül- kelerin bütün haklarına sahip (sözgelimi hem Müslüman hem Fransız vatandaşı) vatandaşları olmak istedikleri halde radikaller her türlü vatandaşlığı reddetmektedirler.

Roy'un tasviriyle uyumlu Yeni-Selefiler var olsa da bu, onların fundamentalist kavramıyla nitelendirilmesini haklı göstermez. Şa- yet Selefilik, bütünüyle modern bir olgu olsaydı ve onlar kendile- rini fundamentalist olarak nitelendirseydiler, bir tanımlama soru- nu çıkmayacaktı. Oysa Selefilik, izleri Hz. Peygamber ve ashaptan sonraki ilk İslam nesillerine kadar giden bir İslam anlayışıdır. Ken- dileri tersini söylemedikçe ya da düşüncenin sınırlarını zorlayarak radikal eylemlere bulaşmadıkça onları sadece Selefi ya da Yeni-Selefi olarak tanımlamak, sosyal bilim mantığına daha uygun düşecektir.

6. Anti-Fundamentalizm

Fundamentalizm, modernliğe bir tepki olarak belirmekle birlikte, kendisi de tepkisel tutum ve davranışlara maruz kalmaktadır. Fun- demantalizm karşıtlığı ve korkusu artık dünyanın birçok bölgesinde, onların insan hakları ihlallerine yol açacak ölçüde, önemli bir olgu haline gelmiştir.

Fundamentalizm korkusu, çoğu zaman, fundamentalistlerin militanca söylemlerinden, şiddet içeren yöntemlerinden ve dikta- tör liderlik örneklerinden kaynaklanmaktadır. Bu korku öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, artık fundamentalizme karşı mücadele, ge- rek küresel bir olgu halini alması ve gerekse ideolojik yapısı ne- deniyle, Soğuk Savaş dönemi ile rekabet eder hale gelmiştir. So- ğuk Savaş yıllarında komünistler 'hür dünya'nın yani Batı'nın şey- tani düşmanları olarak damgalanırken, 'demir perde ülkeleri' ola- rak adlandırılan Sovyetlerin dağılmasını müteakiben, 'dinî milli-

yetçiler' dikkatleri üzerlerine çekmeye başladılar. Dinî milliyetçiler karşılarındakileri 'şer güçler' veya 'şeytanın elçileri' olarak tanımlarken, seküler yazarlar da onlardan 'fundamentalistler' şeklinde söz etmekte, hatta bazen 'kindar' ve 'neo-nazi' sıfatlarını uygun görmektedirler.

Juergensmeyer (2002: 224) aşırı bir hal alan bu düşmanlığı, gerçek dışı bir fundamentalizm korkusunu ifade edecek tarzda *fundafobi;* bu korkunun ve nefretin patolojik değil, özel olayların tahrik ettiği normal bir tavır olması durumunda da *anti-fundamentalizm* kavramıyla tanımlamayı tercih etmektedir. Zira korku, yerinde veya yersiz olsun, her iki durumda da karşı taraf kavrama normatif, küçük düşürücü, yargılayıcı bir anlam yükleyerek "din savunucularını son derece kindar bir şekilde fundamentalistler olarak" tanımlamaktadır. Kavramlara tarafsız yaklaşması gereken akademik çevrelerde bile, ona göre, bu konuda bilimsel ahlaka uyulmamakta ve fundamentalistler anti-modernist bir dinî hareket olarak nitelendirilmektedirler.

Fundamentalizm fobisinin insan hakları ihlaliyle ilgili en belirgin sonucu, çok açık bir şekilde politik arenada görülmektedir. Modern yönetimlerin zaman zaman fundamentalizm fobisinden yararlandıkları bir gerçektir. 1990'ların başlarında Bosna'da köy ve kasabaları imha edip Müslümanları katlederek 'etnik temizlik' gerçekleştiren Sırp milliyetçileri 'Bosnalı Müslümanların fundamentalist bir İslami devlet kuracağı' mazeretine sığınıyorlardı. Onlara göre bu fundamentalistler, Avrupa'yı kuşatmak için Bosna'yı kullanacaklardı. Aynı söylem, İsrailli liderler tarafından Filistinlileri imha etme ya da en azından sınır dışı etme eylemini mazur göstermek için de kullanılmaktadır.

7. Kültürel Eklemlenme

Fundamentalist hareketler, modern seküler dünyanın hemen yanı başında, neredeyse onun ayrılmaz bir parçasıymışçasına onunla birlikte var olduğuna göre, burada, onlara karşı nasıl bir tutum sergilenebileceği sorusu akla gelebilir. Zira bireyin dokunulmazlığına ve toplumsal yapıya yönelik şiddet, saldırı, alay ve hakaret içermeyen her türlü düşünce ve etkinliğin artık normal kabul edilmesi gereken bir dünyada yaşıyoruz. İnsanlar toplumun kabul edemeyeceği türden olumsuz davranış, fiil ve eylemlerin içinde

bulunmadıkları sürece, özgürce düşünüp hareket edebilirler.

Bununla birlikte her toplum, toplumsal dokuyu zedeleyecek,
tahrip edecek her türlü ideolojik oluşumu ve eylemi, aynı zaman-
da engelleme ya da onu topluma faydalı hale getirme çabası içi-
ne girer. İşte tam da bu noktada kimi sosyal bilimciler, modern bir
olgu olan fundamentalizmin eşiği geçerek, zararlı olmaya başla-
dığında, işlevsel bir anlayışla, topluma uyarlanabileceğine dair
kültürel eklemlenme kuramını gündeme getirmişlerdir.

İlk olarak iktisadi alanda teklif edilen *eklemlenme yaklaşımının*
amacı, az gelişmiş ülkelerin kapitalizme eklemlenmesini sağla-
maktı. 'Eklemlenme'nin karşılığı olarak İngilizce ve Fransızcada
'articulation' sözlükte, diğerleri arasında "birleşmek", "bağlan-
mak" ve "anlam kazandırmak" gibi konumuzla ilgili bir anlama da
sahiptir. Bununla bir toplumsal yapının kendisiyle çelişen başka
bir toplumsal yapıyla bağlanıp birleşerek birbirine anlam kazan-
dırması kastedilmektedir. Yaklaşım, birbirlerini karşılıklı olarak
etkileyen iki farklı yapının sentezine işaret etmektedir. (Ersoy, 1984; Okçay, 2013)

Din sosyolojisinde söz konusu yaklaşım, ideolojik hareketlerin
mevcut toplumsal yapıya uyarlanabilirliğini tartışmaktadır. Buna
göre, ideolojik hareketler kendine uygun sosyal zeminlerde orta-
ya çıkarlar ve sosyal çevresiyle bir eklemlenme sürecinde kendine
özgü bir şekil ve muhteva kazanırlar. *Eklemlenme,* ideoloji ile sos-
yal yapı arasında bir uyuma ya da denkliğe işaret eder. (Wuthnow, 22)

Toplumsal hareketlerin başarılı ve kalıcı olmaları bazı çevresel
şartlara uyum göstermelerine bağlıdır. İslam dünyasında dinî me-
tinleri toplumsal şartları dikkate almadan literal yorumlama tarz-
larıyla bilinen *Yeni-Selefilerin* bazen toplumsal yapıya göre de ta-
vır belirledikleri görülür. Mesela Arnavutluk'taki Selefiler, Arnavut
geleneğinde kesin evlenme geleneği kabul edildiği için, 'yedi gö-
bek' olarak tanımlanan akraba evliliğinden büyük ölçüde kaçın-
maktadırlar. Yine de toplumsal şartları dikkate almaksızın, zaman
zaman geleneğin sınırlarını zorlayanlar da görülebilmektedir.
Mesela Selefi bir gencin, evlilik teklifini reddeden dayısının kızını
öldürmesi toplumda büyük yankı uyandırmış ve bu durum, Yeni-
Selefilerin imajını kökten sarsmıştır.

Aslında oradaki Selefiler ilk on yılda, bugüne nazaran, sert bir
görünüm sergilemekteydiler. Önceleri bir Selefi'nin namaz sonra-

sı cemaatle tespih çekmesi, Hanefi mezhebine göre namaz kılması, mevlide katılması, hele kravat takması söz konusu olamazdı. Bahsedilen hususlara bugün hayatlarında yer vermeleri, yeri geldiğinde günlük siyasetle ilgilenmeleri, onların toplumsal hayata eklemlenme çabası içinde olduklarının göstergesidir. Anlaşılan, Arnavutluk Selefiliği, çevresel şartlar tarafından dönüştürülerek radikalliği gittikçe esneme eğilimine girmiştir. (Lala, 2010: 90)

Arnavutluk örneği de gösteriyor ki, -ister dinî isterse seküler olsun- toplumsal yapıyı tehdit etmeye başlayan tüm toplumsal hareketlerin, eklemlenme süreciyle, topluma monte edilmesi mümkün olabilir. Eklemlenme süreci iş bulma, eğitim, politika, sportif etkinlikler gibi etkileşimi ve yeniden kazanımı amaçlayan organizasyonları içerebilir.

Postmodernizm ve Din

* postmodernite (modernsonrası) kavramı ilk olarak 1961'li yıllarda sanatta ve mimarideki yeni eğilimleri tanımlamak için kullanılmıştır.

* postmodern durumu yaratan bu nitelikler arasında küreselleşme, tüketimcilik, otoritenin küçük parçalara ayrılması ve bilginin metalaştırılması sayılabilir.

* postmodernite bir varoluş hali veya koşulunu betimler. Kurumlar ve koşullardaki değişimlerle ilgili bir kavramdır.

* meta üst anlatıların sonudur. } Herhangi bir otorite kabul edilmez. → en belirgin tanım

* postmodernite göreceliğin keşfi, seçeneklerin artmasıdır. modernliğin tahrip ettiği çoğulculuk, farklılık, yerel öyküler, tarihler ve kimliklerden yana bir tercih vurgular.

Postmodernliğin nitelikleri

* üst gerçeklik ile gerçeklik karışmış, yapay ürettimler gerçek gibi algılanmaya başlanmıştır. (simülasyon / Hipergerçeklik

* sosyal sınıfların yaşam biçimleri birbirine karışmıştır sosyal hiyerarşi bozulmuş ve geçişkenlik artmıştır "Herşey herşeyle gider

* Çoğulculuk ve hoşgörü de öne çıkmıştır

Postmodern Dünyada Din
* Din anlatılardan bir anlatıdır
* Dinlerin evrensellik, bütünlük, ve diğer yorumlara üstünlük iddiasını reddeder
Bütün dinsel okumalar bir ideolojiye yaslanan, güç bağımlı ve konjonktürel okumalardır

9. BÖLÜM

POSTMODERNİZM ve DİN

A- Postmodernizm

I. Genel Olarak Postmodernizm Kavramı

Kavşak Noktasında mıyız?

Son yıllarda artık postmodern bir dünyaya gelmiş dayanmış olduğumuza dair başat bir söylem var. Bir tarihsel "kavşak noktası"nda olduğumuz da söylenebilir. Kavşaklar genellikle farklı seçenekler sunar. Belki postmodern söylemin en cazip tarafı, modernizmin içerdiği zorunlu ve tek yön düşüncesine karşılık yolların çeşitlenebileceğine dair iradeyi hazırlamış olmasıdır. Postmodernite, modernitenin aksine farklı yol ve güzergâhlardan gidilebileceğine açık bir alan bırakıyor. Yol ve güzergâhlar farklılaşabilir, hakikat iddiaları da... İşte tam da burada öznenin iradesiyle, insani farklılığı ve varoluşuyla dönüşünü kutlayabiliriz. İnsana bir kavşakta olduğunu, özerk iradesiyle seçme hakkına ve imkânına sahip olduğunu hatırlatan bir özelliği var postmodernitenin. Bazen postmodernite, daha ziyade, özneyi büyük bir karamsarlığa ve iradesizliğe götüren, hakikat anlayışını göreceleştiren bir *nihilizm*le de özdeşleştiriliyor. Oysa görecelik, postmodernitenin sadece keşfettiği bir hakikattir; bu hakikat, insanın insanlığını, faniliğini, sınırlarını yani aslında ona gerçek yerini öğreten bir etki de yapıyor. İnsanı adeta tanrılaştıran ve bütün hakikatlerin tek ölçüsü haline getiren modernizmin hümanizminin, bizi alıştırdığı kesinlik duygusunun kendisinde bir maraz olduğunu anlamaya bu sayede daha fazla yaklaşmış bulunuyoruz. (Aktay, 2015: 5)

Postmodernite (modern sonrası), moderniteyi takip eden dönemi ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Başlangıcı bilim alanında Kuantum fiziğinin doğuşuna kadar götürülebilirse de kavram ilk olarak 1960'lı yıllarda sanatta ve mimarideki yeni eğilimleri tanımlamak için kullanılmıştır. Postmodernizmi, kendinden önceki modernizmden bir kopuş olarak görenlerin yanında *gelenek* (geçmiş), *modern* ve *postmodern* kavramlarının her birinin periyodik dönemler olabileceğini öne sürenler de olmuştur.

Postmodernizm, post önekinden kaynaklanan bir sonralık, bir başkaldırı anlamı taşır. Herhangi bir tanıma indirgenemeyecek bir karmaşıklığa, düzensizliğe sahipse de gerçekte postmodernizm, moderniteden kesin bir kopuşu değil, ona belirli bir mesafeden radikal bir iç eleştirel süreci veya onunla bir hesaplaşmayı ifade eder.

Postmodernlik genellikle şu görünümlerde ortaya çıkar:

a) Postmodern çağda iletişim kurumlarının yoğun biçimde imaj üretimi sonucu, hiper 'üst' gerçeklik ile gerçeklik karışmış, yapay üretimler gerçek gibi algılanmaya başlamıştır. Bu durum dinî düşünceyi de etkilemiş; mutlak gerçekliğin yerini taklit ya da yapay gerçeklikler almıştır. Onu tanımlayan önemli mottolardan biri, "*imaj her şeydir* (image is everything)". Gerçekte postmodernizmin temel paradigması, mutlak bir gerçekliğin olmadığıdır. Tüm toplumsal yaşam, gerçeklerin değil taklitlerin, modellerin, saf imgelerin (zihinsel kurguların) ve temsillerin denetimi altına alınmıştır. Postmodern yaşantılardan söz edebilirsek, kuşkusuz bu yaşantıların ortak paydası, kavramların *değer*lerini, değerlerin de, *gerçeklik*lerini yitirdiği ve her şeyin *seyire/gösteriye* dönüştüğü "*büyüden arınmış bir dünya*"dır. (Perşembe, 2002: 169) Bundan dolayı postmodernizm *seyir (gösteri) toplumu* olarak da isimlendirilir.

b) Postmodern çağda sosyal sınıfların yaşama biçimleri birbirine karışmış, sosyal hiyerarşi bozulup parçalanmış ve gerçişkenlik artmıştır. Farklı referans gruplarına mensup kimselerin yaşama biçimlerinin birbirine karışmasıyla, oldukça farklı tutum ve davranışlar sergileyen bireyler ortaya çıkmıştır. Yeri ve zamanı geldiğinde, dinî inanç ve ibadetlerini düzenli olarak ifa eden gayet modern kıyafetli bayanlar gö-

rülürken; saçının tek telini bile göstermediği halde aşırı makyajlı bayanlar da toplumsal hayatın bir gerçeği haline gelmiştir.

c) Modern dünyada katı ve sıkı yapılar, tutarlılıklar söz konusu iken postmodern çağda çoğulculuk, hoşgörü ve görecelilik öne çıkıyor. Örneğin feministler seslerini duyurabiliyor, özellikle Batı'da sapkın davranışlara ilişkin örgütlenmeler toplumda kabul görmeye başlıyor. Postmodern çağda '*her şey her şeyle gidiyor*'. Teknoloji harikası bir aracın üzerinde '*Allah'a emanet*' yazması, Burger King'in Ramazan ayında '*Pastırmalı Sultan Burger*' vermesi bunun göstergesidir. (Odabaşı, 2004)

Simülasyon

Baudrillard (1998: 13), çağdaş yaşamda hiçbir şeyin aslının olmadığını ve her şeyin bir simülasyon olduğunu belirterek, aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçekten söz eder. Bu simülasyon, gerçeğin tüm göstergelerine sahip, gerçeğin tüm aşamalarına kısa devre yaptıran kusursuz, programlanabilen göstergeleri kanserli hücreler gibi çoğaltarak dört bir yana savuran bir makine gibidir. Ve gerçek bir daha asla geri dönmeyecektir. Onun yerini her türlü hayali ve gerçek ayrımından yoksun bir *hiper-gerçek* almıştır. Her yerde tuhaf bir şekilde orijinaline benzeyen bir evrende yaşıyoruz. Harıl harıl kendi ikizlerini üreten şeyler daha alımlı hale getirilmektedir. Tıpkı 'funeral homes'ın (cenaze işleriyle ilgili şirket) definden önce ölü yüzlerine makyajla, modelin canlıyken sahip olduğu tüm özellikleri vermeye çalışarak, onu gerçeğinden daha doğal ve mütebessim hale getirmesi gibi.

Simülasyon, hep nesnenin ötesine geçmeye, onu aşmaya çalışmakla birlikte onun nesnenin ruhunu öldürdüğü, en azından zayıflattığı da bir gerçektir. Her şeyin göstergeler halinde üretilmesinin bir sonucu olarak *kültürün fotokopileşmesine* değinen Baudrillard, bu süreç içerisinde her türlü kategorinin özgüllüğünü kaybederek görüntüye dönüştürüldüğünü söyler. Bu anlamda postmodern kültür, işaret eden ile işaret edilen arasındaki mesafeyi çökertmek suretiyle şeylere yönelik aşkın bakış açılarını da zorlamıştır. Bir tanrısal güç, ikona ya da simülakrlar şeklinde çoğaltıldığında; imgeler aracılığıyla görsel bir teolojiye dönüştürüldüğünde hâlâ ilâhi bir gücün özelliklerine sahip olabilmekte midir? Kim bilir belki de kendi ihtişam ve çekiciliklerini kattıkları bu ilâhi gücün ortadan kalkmasına neden olmaktadır.

2. Postmodern Dünyada Din

'Meta anlatı-üst-anlatı'lara (grand narrative) inanılmazlık şeklinde ortaya çıkan postmodernizm, moderniteyi olduğu kadar din merkezli okumaları da eleştirel bir gözle ele alır; geleneksel İncil okumalarının evrensellik, bütünlük ve diğer yorumlara üstünlük iddiasını reddeder.

Postmodern yaklaşım, bütün dinsel okumaların güç bağımlı ve konjonktürel okumalar olduğunu iddia eder. Kendi okumaları da dâhil her tür okumanın bir güç ilişkisini yansıttığını ve hiçbir İncil okumasının masum olmadığını, aksine her bir okumanın belli bir ideolojik arka planı barındırdığını savunur. Geleneksel okumaların tümünün sömürgeciliği, köleciliği, kadının aşağılanmasını ve egemen sınıfların gücünü meşrulaştırdığını vurgulayan bu yaklaşım, alternatif okuma biçimleri geliştirir. (Davutoğlu, 2000/2: 67)

Dinsel mesajları basit masallar haline indirgeyen ve günlük yaşam dünyasını kültürel farklılaşma suretiyle yok etmekle tehdit eden postmodernizmle bütün dinlerin sorunlu olacağı aşikârdır. Dolayısıyla postmodernleşme sürecinin birçok açıdan bir sekülerleşme süreci olduğunu anlamak önemlidir. Çünkü dünyadaki bütün dinsel açıklamaları yalnızca 'büyük anlatılar' olarak gören; *her şeyin mubah olduğunu* (anything goes) vurgulayan ve son olarak da her şeyin geçici olduğunu alaycı bir şekilde benimseyen postmodern kültür eleştirisinden dinlerin kendilerini korumaları güçtür. Postmodernist felsefe, tek bir büyük anlatıya bağlanmayı imkânsızlaştırmaktadır.

İmajların ve sembollerin değer olarak sunulduğu bir çağı nitelemek için kullanılan postmodernizmde dinin metalaşmasına ilişkin çok sayıda örnek gösterilebilir. Gösteriş ya da statü edinmek amacıyla umre turlarına katılımlar; Ramazan aylarında Burger King'in *'Pastırmalı Sultan Burger'* adıyla pastırmalı hamburger servisi; aynı grubun Sultan Delight Burger adıyla Suudi Arabistan'da faaliyet göstermesi; İftar sofraları için dini motiflerle bezenmiş coca cola reklamları; alışveriş merkezlerinin adeta seküler mabetlere dönüşmesi; imaj ve gösteriş amaçlı tüketim kültürü söz konusu yapının konumuzla ilgili dikkat çeken birkaç örneğidir.

Diğer taraftan, paradoksal olarak, postmodernizm dünyayı yeniden büyülü hale getirmek istemekte ve dine dönüşlere imkân

tanımaktadır. Farklı bakış açısına sahip postmodernist düşünürler (örneğin Daniel Bell, F. Jameson) dini, modernliğin kırılgan hale *getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi olarak görmekte*dirler. Onlar, dinlerin gerçeklik söylemlerini dikkate almaksızın Tanrısal tecrübenin bireyin ve toplumun yaşantısında ön plana çıkardığı etik değerlere önem verirler. Modernizmin dinsel hakikati dışlayan tutumuna karşılık postmodernizmin etnik-dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesi, kutsal, geleneksel üzerinde yeniden odaklanma gibi içerimleri Müslüman entellektüeller arasında oldukça anlamlı bulunmuştur. (Perşembe, 174)

Batı'da modernist akım, idealist ve materyalist olarak iki kol halinde var olagelmiştir. Materyalist kol, din karşısında devrimci bir tavır takınırken, idealist kol daha ziyade evrimci ve toleranslı bir yaklaşım sergilemiştir. Postmodernistler ise mutlak-relativist bir yaklaşımdan hareketle dine karşı toleranslı olmuşlardır. (Şentürk, 2004: 39)

Modernist projenin başarısızlığının seslendirilmesini üstlenmiş gibi görünen postmodernist söylem, aynı zamanda *gelenek*le ilişkisinde de modernizmden ayrılmaktadır. Modernizm için 'öteki' gelenek iken, postmodernizm için 'öteki' modernizmdir.

Genel olarak modernitenin tahrip ettiği çoğulculuk, farklılık, yerel öyküler, tarihler ve kimliklerden yana bir tercihi vurgular. Her şeye rağmen bu söylem de iç tutarsızlık ve yaygın göreceleştirme eğiliminden dolayı sorunludur. Mutlak çoğulculuk ve göreceliğin düşünceyi nihilizmin kör sokağına sürüklemesi kaçınılmazdır.

B- Çoğulculuk

Çoğulculuk (pluralism), çeşitli dünya görüşleri ve değer sistemlerinin barış içinde birlikte yaşayabilmesi anlamında daha çok postmodernizmle birlikte anılan bir kavramdır. Çoğulculuk genel olarak, etnik grupları, siyasi ideolojileri, ekonomik teorileri, cinsiyetleri, dinî grupları kapsayan bir kavramdır. Farklı dilsel, etnik, dinsel ya da ırksal grup ve cemaatlere bölünmüş olan toplumlara *çoğulcu toplumlar* adı verilir. (Abercrombie, 159)

I. Farklı Dinî Geleneklerin Birlikteliği

Küreselleşen dünyada, bir din mensubunun, diğer din mensuplarına karşı takınabileceği tavır, *dışlayıcılık, kapsayıcılık* ve *çoğulculuk* olmak üzere üç kategoriden biri içinde değerlendirilebilir. (Ataman, 2006: 414)

a) Dışlayıcılık (Exclusivism)

Bu yaklaşıma göre sadece tek bir doğru din vardır ve bu doğru dinin dışında olan tüm dinsel gelenekler ve inançlar yanlıştır. Tanrı'nın rızasına ve dolayısıyla kurtuluşa ulaşmak için tüm insanların bu doğru dini benimseyip onun gereklerini yerine getirmeleri gerekir. Hemen hemen her dinsel gelenekte bu görüşü savunanların bulunduğu görülür. Dışlayıcı anlayıştaki Hıristiyanlara göre Tanrı'ya ve kurtuluşa götüren tek yol İsa-Mesih ve kiliseden geçmektedir. İncil'le karşılaşmayan veya onu kabul etmeyenlerin çoğunluğunu, Tanrı ebedi cezaya çarptıracaktır. (Hick, 2002: 22) Hıristiyanlar iddialarını şu iki İncil sözüne dayandırmaktadırlar:

> *"İsa, ben tek yol, tek hakikat ve tek yaşamım, ben aracı olmadıkça kimse Baba'ya gelemez dedi."*[1] *"Başka hiç kimse için kurtuluş yoktur. Çünkü göğün altında, insanlar arasında bizi kurtarabilecek verilmiş başka bir ad yoktur."*[2]

Müslümanlara göre ise Hz. Muhammed vasıtasıyla tebliğ edilen İslam, insanları Allah'a ve kurtuluşa ulaştıran tek mutlak yoldur. Bu dinin dışında olanlar için kurtuluşa erme ve cennete girme söz konusu değildir. Bu görüşü savunanlar iddialarını Kur'an'ın şu ayetlerine dayandırmaktadırlar:

> *Allah katında din İslam'dır"*[3] *Kim İslam'dan başka bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır*[4]*; Bugün sizin için dininizi mükemmelleştirdim ve size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim.*[5]

---

1 Yuhanna, 14/6.
2 Resullerin İşleri, 4/12.
3 Âl-i İmran, 3/19
4 Âl-i İmran, 3/85
5 Maide, 5/3

b) Kapsayıcılık (Inclusivism)

Dışlayıcı kategoride yer alanlara göre mensup olunan din, hakikati en doğru ve en eksiksiz olarak temsil eder. Bununla birlikte diğer bazı dinlerin de hakikati, eksik de olsa temsil ihtimali vardır. Buna göre tek bir mutlak hakikat ve doğru vardır ve bu doğrunun bulunduğu dinsel gelenek, diğerlerinden üstündür. Diğer dinî geleneklerdeki doğru ve güzel şeylerse, bu tek ve mutlak doğrunun yansımalarıdır.

c) Dinî Çoğulculuk

Dinî alandaki çoğulculuk, dinler arasında herhangi bir ayrım yapmadan, tüm dinlerin kaynak, doğruluk, ahlaki ilke ve hidayet noktaları açısından eşit bir statüye sahip olmaları anlamında bir hakikat, 'dinsel eşitçilik' olarak tanımlanabilir. (Köylü, 2003: 243)

Çoğulcu toplumsal yapılanmada belirli bir öğreti hakkında mutabakata varma zorunlu değildir. Çoğulculuk birçok dinin meşruiyetini kabul ederek saygılı bir şekilde birarada yaşama düşüncesidir. (Paden, 93)

Çoğulculuğun önde gelen temsilcilerinden Hıristiyan ilahiyatçı John Hick'e (1922-2012) göre her dinde zorunlu olarak bir yüce varlık vardır ve bu her dinde ortaktır. Tanrı algılayışımızdaki farklılık her dinin değişik tanrılara sahip olmasından değil, fakat bizim insan ve dolayısıyla sınırlı bir algılama kapasitesine sahip olmamız hasebiyle bu yüce varlığı farklı algılamamızdan kaynaklanmaktadır. Her din, bu yüce varlığa ulaşma gayreti içindedir ve her din mensubu sonuçta kurtuluşa erecektir.

Ancak, Hick'in ortaya attığı bu tanım, ideal hatta ütopiktir; uygulanabilir gözükmemektedir. Esas itibariyle çoğulcu bir yaklaşım, bütünleyici bir atmosfer içinde, her birinin diğerinden öğrenilecek yönleri bulunan dinler arasında bir diyalog faaliyetidir.

Hick (33), teorisini açıklarken gökkuşağı analojisine başvurur: İlahi ışığı yansıtan ilahi dinler, tıpkı güneş ışıklarının yeryüzü atmosferi tarafından muhteşem bir tayfa dönüştürülmesiyle oluşan gökkuşağının renkleri gibidir. *"Onların hepsi, bir tek ışığın parçalarıdır"*. Hick, çoğulcu bakış açısı için Mevlana'nın kendi döneminin dinleri hakkında söylediği şu sözden daha iyi bir örnek olamayacağı kanısındadır: *"Lâmbalar farklı fakat ışık aynı ışıktır. O öteden gelmektedir."*(Brown, 1975, 239) Kuşkusuz, Mevlâna bununla tüm dinle-

rin kaynağının başlangıçta İslam olduğu yolundaki İslami görüşü kastetmiş olmalıdır.

Çoğulculuk ister bir fırsat olarak, isterse bir tehdit unsuru olarak görülsün, onun sosyal bir realite olarak sosyal bilimlerde kendine bir yer bulduğunda kuşku yok. Ancak farklı dinlerin ve din mensuplarının varlığını kabul edip, onlara hoşgörülü davranmak ayrı bir olay, bu dinlerin sahip olduğu birkaç ahlaki ilkeye ve ortak noktaya bakarak, hepsinin de eşit olduğunu ileri sürmek ayrı bir olaydır. Herhangi bir samimi din mensubunun bütün dinlerin eşit olduğunu kabul etmesi, kendi dininin saflığına, biricikliğine, yegâneliğine gölge düşüreceğinden dolayı mümkün görünmemektedir. (Köylü, 266)

Çoğulcu bir dünya, içinde göreceli bir yaklaşımı barındırdığından, insanın 'kesinlik-emin olma' arayışını zorlaştırmakta, inanç yerine şüpheciliği teşvik etmektedir. Postmodernist bir yapıda dinî çoğulculuk, mutlak gerçeklik iddialarının her zaman bir şekilde riske girdiği bir *pazaryeri* oluşturur. (Swatos, 2002:110) İnsan, birçok dinin sanki bir marketi, pazar yerini andırırcasına yarıştığını ne kadar çok hissederse, bunlardan birinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğuna karar vermesi o kadar zorlaşır. Böyle bir görüntü, bütün âdetler ve inançların içinde hiçbir evrensellik ihtimali bulunmayan öznel bir konuma indirgendiği *hiper-görececilik* türüdür.

Mezheplerin mi Yoksa Dinlerin mi İttifakı?

Bugün dinler, dünya kültürel sistemi içinde, mutlak gerçekliğe ya da değerlere sahip olduğunu iddia eden rakip dünya dinlerine sahip olmanın açık sorunlarını yaşamaktadır. Köklü bir küresel dinler birleşmesi ihtimali de ufukta görünmemektedir. Batılı araştırmalar, aynı dinin farklı kiliseleri arasında bile bir anlaşma sağlamanın çok zor olduğunu göstermektedir. (Turner, 2002: 37)

İslam dünyasında ise Hıristiyan kiliselerinde olduğu gibi belirgin bir mabet ayrımı yoktur; temel olmayan meselelerin dışında belirgin bir farklı yapılanmadan bahsetmek kolay görünmemektedir. Üstelik son yıllarda çeşitli sosyo-kültürel ve politik faktörlerin etkisiyle İslamiyet'in, mezhepler üstü bir üstkimlik oluşturucu niteliğinin belirgin işaretlerini görmek mümkündür.

Dinî davranışı ekonomik kavramlarla açıklamaya çalışan rasyonel tercih kuramı, postmodern çoğulcu dünyanın karakteristik bir görünümüdür.

2. Rasyonel Tercih Kuramı

Dinî piyasalar/marketler ya da dine ekonomik yaklaşım *(religious economies)* adı verilen kuram, dinî davranışı ekonomik kavramlarla izah etmeye çalışır. *Iannaccone,* (1997) *Stark, Bainbridge, Finke ve Stephen Warner* gibi çağdaş sosyologların ortaya attığı bu yaklaşım, çoğulcu ortamlardaki dinî rekabetin dinî büyümeye yol açtığını savunur. Üye bulmak için aralarında rekabet etmeleri ve üyelerinin kimi ihtiyaçlarını karşılamak için yoğun çaba sarf etmeleri nedeniyle bu kuramda dinî gruplar, 'ticari firma'lara, hedef kitleleri de "maliyet-kâr analizi" yapan müşterilere benzetilmiştir.

Bu ekonomik modelin en önemli bileşenlerinden biri, **rasyonel tercih** kuramıdır. Toplumsal hayatı bireylerin rasyonel seçim ve tercihlerine dayanarak açıklamaya teşebbüs eden kuram, daha sonra dinî davranışı açıklamak amacıyla dine uygulanmıştır. Kuram, insanların rasyonel tercihlerde bulunarak bir dini benimsediklerini ileri sürmektedir. (Davie, 2005: 48)

Dinî piyasa ne kadar çoğulcu ve rekabetçi ise dinî katılım da o kadar yüksek ve verimli olacaktır. Serbest piyasa bir tekelcilikten (monopol) daha verimlidir ve bu durum, herhangi bir ürün için ne kadar gerçekse, dinin tüketimi için de o kadar gerçektir. (Davie, 2006: 111) Destekçi kazanmaya yönelik rekabet her bir dinî grubu daha sıkı çalışmaya sevk edecektir. Dolayısıyla herhangi bir işletme gibi dinler, rekabet edebilmek için güçlerini rasyonalize etmek zorundadırlar. Başarılı bir dinî grup, rekabet için çok iyi örgütlenmeli, dünyada yayılmak için "etkili satış temsilcileri" olan belagatli vaizlere sahip olmalı, cazip bir ürün gibi paketlenmiş inanç ve ritüeller önermeli ve etkili pazarlama teknikleri geliştirmelidir. (Giddens, 2000: 614)

Şimdi, Steve Bruce'dan (2015: 188) yararlanarak, kuramın savunucularının argümanlarına biraz daha yakından bakalım. Yaklaşımın ilk savunucularından olan **Becker**, insanların her konuda "maksimize edilmiş davranış"la ilgilendiklerini ileri sürmektedir. **Iannaccone** ve **Finke** de Amerika'daki yüksek dindarlık oranlarını orada-

ki serbest dinî pazarın varlığıyla açıklamaktadırlar.

Finke'e göre, "dinî pazardaki kısıtlayıcı düzenlemeleri kaldırmak (*de-regulation*), dinî hareketliliğin artmasına neden olur." Finke, Amerikadaki yeni mezheplerin neden başarılı olduklarını açıklarken de-regulation kavramını, yani kısıtlayıcı engellerin kaldırılmasını *"başlangıç maliyetlerini"* (start up costs) azaltan bir faktör olarak tanımlıyor. Finke, argümanını açıklamak üzere "ucuz ürünleri daha çok insan satın alır" şeklindeki ekonominin genel prensibini kullanıyor.

Bruce, açıkça kuramın seküler toplumlar için geçerli olabileceğini ve seküler yapıların dışındaki oluşumlar için hatalı ve başarısız bir model olduğunu iddia ediyor. Önce Finke'in *"başlangıç maliyetleri"* kavramını eleştirmekte ve maliyet artışının başlangıçta ana akım din için; daha sonra ona karşı olan muhalif gruplar için bir avantaja dönüştüğünü belirtmektedir:

> Erken dönem Hıristiyan Kilisesi oldukça fazla başlangıç maliyetlerine sahipti; Hıristiyanlara eziyet ediliyor, bazıları aslanlara yem oluyordu. İlk zamanlar İngiliz Quakerlar da eziyet gördüler fakat sonraları yayılıp geliştiler. … biz devletin, (desteklediği) resmi kilisenin taraftarlarına oranla muhaliflerin yasal, politik, sosyal ve ekonomik haklarını sınırlayarak hareketin bedelini ağırlaştırma girişimlerinin başarısız olduğunu biliyoruz.

Diğer taraftan üyelerinin bağlılığını koruyan dinî gruplar, devletin ve toplumun desteğini aldıklarında da gerçek gelişme/büyüme fırsatı yakalayabilirler. İslam'ın Medine site devletindeki gelişimi ve günümüzde bazı dinî hareketlerin devlet desteğiyle bir zamanlar nasıl güç devşirdiği birer örnektir.

Bruce son olarak, ekonomik yaklaşımın doğaüstüne yönelik tutumları görmezden geldiğini ve "insan davranışlarının anlamlarıyla çok az rezonansa girdiğini" belirtir.

Ekonomik Yaklaşım: Seküler bir Bakışaçısı

Ekonomik yaklaşımın mezhepsel hareketliliği, din değiştirenlerin ortalama yaşlarını ve farklı evlilik türlerindeki dinî katılım seviyelerini açıklayabileceğini savunan **Iannaccone**, bir dindarın türdeş kültürden biriyle yapmış olduğu evliliğini seküler bir bakışaçısıyla şöyle açıklamaktadır: "Karı-koca aynı dinî paylaştığında, çok daha verimli dinî emtia üretilebilir. … Herkes aynı arabayla kiliseye gider; böylece farklı dinle-

> ...re zaman ve paranın nasıl paylaştırılacağı konusunda sorun yaşanmaz. Üstelik çocukların, eşlerden hangisinin dinî geleneklerine göre yetiştirileceğiyle ilgili bir tartışma da söz konusu olmayacaktır." (Bruce, 191)

Rekabetin dinî büyümeye yol açtığını ve din için iyi olduğunu savunan araştırmalar, aksini savunanlara göre daha marjinal görünümdedir. Birçok sosyolog, ekonomik yaklaşımın olumsuz etkilerine dikkat çekmiş ve hakikati göreceli̇leştirme etkisinden dolayı dinî inancın temelini sarsacağını varsaymıştır. (Bruce, 2000: 32)

Gerçekte dinî marketler yaklaşımı, insanların bir eşya alırmışçasına farklı dinler arasından bir seçim yaptığı konusundaki düşüncelerinde abartıya kaçmaktadır. Daha çok ABD'de gözlemlenen bu yaklaşımın din kavramının içini boşaltacağı açıktır. İnsanların çoğunluğu dinsiz, ateist ya da 'ait olmadan inanan' kimselerden oluştuğu vakit dinî marketler yaklaşımı daha doğru bir anlam ifade edebilir. Yoksa dinini belirlemiş ve bir dinin içinde demir atmış kimseler için herhangi bir cazibesi görünmemektedir.

Sonuç olarak ekonomik yaklaşım, dinî inanç ve davranışları anlama noktasında kullanılışlı bir model değildir. Bu model, dinî bir kavram olan "kurtuluş"u bile ekonomik terimlerle açıklama riskini bünyesinde barındırmaktadır. Bunun sonucunda kültürel değerler, "ticari bir mal" olarak "metalaştırılabilir." Bruce'un (1996) ifadesiyle, din, ancak seküler bir toplumda 'ticari mal' olabilir. Ekonomik modeller, dinin hiç olmadığı, hiç önemsenmediği yerlerde dinî davranışı çok iyi açıklayabilirlerdi.

3. Çoğulculuğun Sınırları

Başlangıcından itibaren farklı inanç ve dinlerle barış içinde yaşayan İslam toplumlarının aksine, din savaşlarının ve dinî baskıların örnekleriyle dolu Batı tarihi göz önüne alındığında, bir tür *'dinî market'* görünümündeki Amerika'da farklı grupların nasıl bir arada barış içerisinde yaşadıkları bazı sosyologların dikkatini çekmektedir. Berger'e (2002a: 82) göre, Amerikan dili, bu dinî çoğulculuğun bizzat göstergesidir. Meselâ, insanların dinî inançlarını belirtmek için kullandıkları 'Benim dini tercihim Presbiteryenlik'tir'; 'Ben Müslümanım'; 'Ben Budizm'e girdim' gibi ifadelerin bugün artık çoğu çevrelerde küçümseyici bir tutumla karşılanmaması

dinî çoğulculun toplumda kazandığı yerin bir göstergesidir.

Oysa ABD'de din ve inançlara yönelik uygulamalar bir tarafa sadece siyahlara yönelik çoğulcu uygulamaların bile geçmişinin oldukça yeni olduğunu biliyoruz.

ABD'de Irkçılık

Kölelik sisteminin geçerli olduğu yıllarda eğitim sisteminden sadece beyazlar yararlanıyordu. İlk üniversite XVIII. yüzyılda açılmasına rağmen XX. yüzyılın başında sadece Güney bölgesinde siyahların gidebileceği iki üniversite açıldı. 1960'a gelinceye değin siyahlar, beyazlarla birlikte karma eğitim yapma hakkına sahip değildi. Ayrı ve ikili olan eğitim sistemi bu tarihten itibaren karma niteliğini elde etti. Yine 1960'lara gelinceye kadar siyahlar, toplu taşıma araçlarında, tren-havaalanı vb. bekleme salonlarında kendilerine ayrılan kısımlarda seyahat etmek ya da oturmak zorundaydılar. (Bkz Kapak resmi) Bu kastı aşma cesaretini gösteren siyah çocuk, kadın ve erkekler çoğu defa ağır fiziksel şiddeti içeren çeşitli tepkilerle karşılaşabilmekteydiler.

Doğrusu, bazı çevrelerce çoğulcu bir dünyanın oluşumuna yönelik entelektüel ya da siyasal bir çaba sarf edilse de yaşanılan olaylara bakıldığında, insanları ötekileştirme ve ayrımcı tutumların, az ya da çok, geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok Batı ülkesinde devam ettiği anlaşılıyor. İnsanlar, Batı dünyasında hoşgörü ve çoğulculuğun uygulanabilirliği konusunda iyimserliği ortadan kaldıran birçok deneyimle yüz yüze gelebiliyorlar. Avrupa Mahkemeleri, din özgürlüğü ile ilgili kararları nadiren değiştirmek suretiyle ulus devlete karşı de facto güçlü bir saygı tutumu sergiliyorlar. (Davie, 153)

Bu olayların diğer din mensupları arasında günümüzde en çok da Müslümanları etkilediği bir gerçek. Her şeyden önce bazı Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlar, öteden beri din eğitimi alanında genel fırsat eşitliğine sahip olmadıkları gibi, Yahudi azınlıklara tanınan haklar düzeyinde de bir eşitliğe sahip değiller. Müslüman topluluktan çok daha az yoğunlukta bulunmalarına rağmen Yahudi azınlık İngiltere, Galler ve Fransa'da Müslümanlara tanınmayan bir ayrıcalıkla önemli sayıda okullara sahipler. Müslümanlar cihetinden böyle bir eksiklik, *başörtüsü* taktıkları için resmi sisteme girmelerine izin verilmeyen öğrencilerin gide-

cek başka yerlerinin olmadığı başörtüsü meselesinde hayati bir faktör haline gelmektedir. (Davie, 112)

*İslamofobi*nin yol açtığı sorunlar, ayrımcılığın ortaya çıkışında bir başka faktör olarak görünmektedir. Bu kavram, 'yabancı düşmanlığı'nı ifade eden *xenophobia*nın uzantısı olarak geliştirilmiştir. *Fobi* (fobia) psikolojideki kullanımıyla 'yersiz ve akıl dışı korku' demektir. Bu korku, kişide korkulan uyarıcıdan kaçınmaya yönelik neredeyse karşı konulmaz bir arzu da uyandırır. Kaçınmanın mümkün olmaması halinde yoğun bir kaygı ve panik tepkisi alevlenir.

Buna göre *İslamofobi* kavramı, Müslüman kimlikli insanlara yönelik yabancı düşmanlığını ya da korkusunu belirtir. Yabancı düşmanlığı ve korkusu, fiziksel, etnik veya kültürel özellikleri itibariyle 'farklı' görülen ve yabancı etkilerin kendi saflıklarını bozacağından endişe duyulan kişi ya da gruplara yönelik bir antipatidir. (Canatan, 2007: 26) Çevrelerinde bir cami, ezan sesi, minare gibi dinî sembollerin veya kendileri gibi giyinmeyen 'örtülü' insanların bulunuşu, İslam fobisi taşıyan kimselerin görünürde özgüvenlerinin sarsılmasına; yetersizlik ve hayal kırıklığı gibi aşağılanmışlık hissine kapılmalarına yol açmaktadır. (Er, 2009: 11)

Minare Fobisi

7 milyonluk toplam nüfus içinde 300 bin Müslümanın yaşadığı İsviçre'de Kasım 2009'da gerçekleştirilen minare referandumunun sonuçları dikkate değerdir. Yaklaşık % 57'lik bir oranla İsviçre toplumu, -ülkelerinde hepsi sembolik düzeyde çok küçük ebatlı sadece dört minare bulunduğu halde- bundan sonra minare görüntüsüne katlanamayacakları yönünde görüş belirtmişlerdir. Minare yasağına 'evet' diyenlerin önemli bir bölümünü, düşük eğitimliler, köy ve kasabalarda yaşayanlar, kendilerini dindar addedenler ve kadınlar oluşturmaktadır.

Minare yapımı bahanesiyle Müslüman karşıtlığı, çok geçmeden diğer Batılı ülkelere de sıçrama eğilimi göstermiştir. Almanya'nın Fransa sınırına yakın bir sanayi kentinde (Völklingen), 'yabancı düşmanları'nın ve 'çığırtkan basın'ın akın etmesi için her şey hazır görünüyordu! Müslüman bir cemaat, camiye çevirdikleri bir sinemanın çatısına bir minare ve üç kubbe inşa etmek için başvuruda bulundu. Aynı eyalette faaliyet bulunan sağcı bir parti, kısa bir süre önce İsviçre'de çıkarılan minare yasağından cesaret alarak konunun üzerine gitti ve 8 metre

yüksekliğinde planlanan minareye "İslam'ın süngüsü" yakıştırmasını yaparak inşasını engelledi. (Kulish, 2010)

İsviçre'deki bu yasaklama tavrının sonuçları, insanların diğer etnik kökenlileri artık bir din mensubu *(religious)* olarak algıladıklarını da ortaya koymuştur. Sözgelimi eskiden Türk, Boşnak, Arap vs. olarak bilinen etnik kökenleriyle değil de doğrudan Müslüman olarak isimlendirilmektedirler. Bir diğer ifadeyle dinî kimlikler, etnik kimliklerin yerine geçmiş görünmektedir.

Bazı araştırmacılar "İslam tehlikesi" olarak ifade edilen bir "efsane"nin giderek Batı dünyasının gündemine girmekte olduğuna dikkat çekiyorlar. Her ne kadar 1989'da 28 yıllık Berlin Duvarı'nın yıkılışı ya da 11 Eylül 2001'de New York Dünya Ticaret Merkezi'nin bulunduğu ikiz kulelere yapılan saldırılarla bu efsanenin ortaya çıktığı düşünülse de Batı dünyasında bunun izleri çok daha gerilere götürülebilir. Kur'an, ilk defa 1141'de bir piskopos tarafından Latinceye çevrilirken böyle bir girişimin amacı, objektif ve masum bir çeviri değil, İslam'ın batıl bir din olduğunu göstermekti. İslam Peygamberi'nin ahiretteki konumunu olumsuz bir üslupla tasvir eden Dante'nin *İlahi Komedya*'sı da XIV. yüzyılın başında yazılmıştı.

Yine de 11 Eylül olayının İslamofobiye olan etkisi yadsınamaz. Bu tarihten itibaren Müslüman topluluklara yönelik, istenmeyen olayların sayısında artış gözlenmiştir. 2005'de Danimarka ve ondan bir sene sonra Norveç'teki karikatür krizleri, havaalanlarında Müslümanlara yönelik ayrımcı hareketler, minare referandumu, bunlar arasında ilk akla gelenlerdir. Kuşkusuz yerel düzeydeki bu türden olaylar, yabancı düşmanlığının körüklenmesine, Huntington'un medeniyetler çatışması tezinin canlandırılmasına ve dolayısıyla çokkültürlülük projesinin sözde kaldığı izleniminin doğmasına yol açmaktadır.

Fanatik gruplar, şiddete başvurmayı kolaylaştıracak şekilde hedefe koydukları ötekileri şeytanlaştırırlar. Günümüzde İslam dünyası Batı tarafından genellikle Batı tarafından genellikle baskı, saldırganlık, vahşilik, fanatizm ve geriliğin bir tezahürü olarak sunuluyor. (Furseth, 283)

Kara Çarşaflı Denizkızı Heykeli

Türkiye'nin Avrupa Birliğinden gün alacağı günün arefesinde gece yarısı (19 Aralık 2004) Danimarka'nın başkenti Kopenhag'da çıplak denizkızı heykeli kimliği belirsiz kimseler tarafından kara çarşafa sokulmuş ve bununla 'Türkiye'yi Avrupa Birliğine alırsanız Avrupalı kadınlar bu hale gelir' mesajı verilmek istenmiştir. Almanya ve Fransa'da neo-nazi ve faşistler, zaman zaman, Türkler'e yönelik kundaklama faaliyetlerine girişmektedirler.

Tüm bunlardan çokkültürlülüğün bugün kaçınılmaz bir olay olmadığını anlıyoruz. Kimi yerlerde kısmen çoğulcu siyasetler denenmiş ve değerlendirilmiş olmakla beraber bu, her zaman sürdürülmemiştir. Mesela 1997'de Kaliforniya Eyaleti özgün dillerin düzenli öğretiminden vazgeçti. Hollanda 1990'dan itibaren göçmenleri için aynı şeyi yaptı. Olumsuz tecrübelerden yararlanan ABD'de bugün, olumlu faaliyet programlarının ahlaki uygunluğunu reddeden aşırı liberaller nedeniyle çokkültürlülük karşıtı bir akım mevcuttur. (Journet, 2010: 360).

Çoğulcu yapının ve küreselleşmenin bir sonucu olarak beliren sorunlardan birisi de gelecek bölümde ele alacağımız yeni din görünümlü hareketlerdir. Toplumsal yaşamın sekülerleşmesi ve dinin özelleşmesiyle birlikte farklı din mensuplarının ortak sosyal hayatı paylaşabilme imkânı doğmuştur.

10.
BÖLÜM

YENİ DİNÎ OLUŞUMLAR

A- Yeni Dinî Hareketler

İkinci binyılın son yıllarına doğru dünya çapında, çok mezhepli bir dinsel canlanma belirtileri ortaya çıktı. 1970'lerde, örgütlenmiş dine karşı çıkan birçok Amerikalı, 1990'lara doğru çocuklarıyla birlikte ya kiliselerin yolunu tuttu ya da popüler dinlere katıldı. Dua kitaplarını olağanüstü anlatılardan arındıran Yahudiler mucizelere, mitolojilere ve Mesih'e ilişkin bölümleri kırk yıl sonra kitaplarına tekrar aldılar. İslamiyet İran, Afganistan ve Arap ülkelerinin dışında laik İslam ülkelerinin orta tabakası arasında da canlılık kazandı. 70 yıllık Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Türkistanlı gençler, komünist öğretiyle yetiştirilmiş orta yaşlıların hoşnutsuzluğuna aldırmaksızın camilere koştular, örgün ya da yaygın alanlarda din eğitimi almaya başladılar.

Bu, özellikle gelişmiş Batı toplumlarında sadece ana akım dine yönelik değil belki ondan daha çok popüler yeni oluşumlara yönelik bir ilgi şeklinde tezahür ediyordu. 1970''lere değin günden güne artarak ilerleyen ana dinlerin üye sayısı o tarihten bu yana bir düşüş seyrindedir. Özellikle Batı Avrupa kiliselerinin çoğunlukla yaşlıların ve birkaç çocuklu ailenin gittiği mekânlara dönüştüğü görülüyor.

Gallup'un 2011'deki anketine göre, Amerikalıların % 92'si Tanrı'ya inandığını belirtmiştir. Ancak insanlar dine mi yoksa tine mi (manevi, doğaüstü olan) daha çok ağırlık veriyor? Aynı araştırma

şirketinin 2014'deki anketine katılanların % 80'i Tanrı'ya % 12'si de evrensel bir ruha (spirit) inandığını açıklamıştır. Daha önceki yıllara göre Tanrıya inanmada düşüş yaşanırken tine inananlarda bir artış görülüyor. Özellikle üniversite eğitimi görmüş kimseler, tinselliğe ilgi duyuyor.

Popüler dinlere yönelik eğilim, büyük çaplı sosyal değişimlerin etkisiyle açıklanabilir. İstikrarlı dönemlerde başarıyla ilerleyen ana dinlerin kiliseleri, yani kurumsal din, büyük değişim dönemlerinde gerileme gösteriyor. Bunun sonucunda insanlar ana akım dinlerden "yavru din"lere, alternatif nitelikli "Amerikan yapılı" kiliselere yöneliyor. Her yıl dinsel gruplara –mezheplerden kültlere değin- yenileri katılıyor. Bilhassa *"kargaşa dönemlerinde, büyük değişimlerin yaşandığı sıralarda insanlar iki aşırı uca yöneliyorlar: Tutuculuk ya da kişisel tinsel deneyim."* (Naisbitt, 245). Türkiye'de sosyo-politik ve ekonomik çalkantıların yoğun yaşandığı 1990'ların sonlarına doğru Satanistlerin neden olduğu sansasyonel olaylar artış gösterirken, ülkenin nispeten istikrarlı bir sürece girdiği 2000'li yılların ortalarından itibaren bu tür olayların gündeme gelmemesi dikkatlerden kaçmıyor. Hızlı sosyal değişimlerin yaşandığı Kuzey Amerika'da milyonlarca insan yoga, meditasyon ya da doğu dinlerine ait diğer öğretilerle ilgileniyor. Alternatif din arayanların sayısında bir artış gözleniyor. Böylelikle ana akım dinlerin bıraktığı boşluğu popüler nitelikli Yeni dini akımlar (new religious movements) ya da Yeniçağ hareketleri (YÇH) dolduruyor.

Yeni dinî hareketlerin (YDH) sosyolojik analizine girmeden önce burada Batı toplumlarındaki dinî örgütlenme tipleri üzerinde genel bir değerlendirme yapmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

I. Dini Örgütlenme Tipleri

Sosyolojinin ilk dönemlerinde dinî örgütlenme için başlangıçta en yaygın kullanım, kilise-sekt tipolojisiydi. Bryan Wilson'un *Religious Sects* (1970) isimli kitabı da büyük ölçüde kilise-sekt zıtlığı (kontrast) içinde şekillenmişti. Zamanla Batılı sosyologlar daha farklı tasnifler yaparak genel olarak dört temel dinî örgüt tipi belirlediler: *Kilise, denomination, sekt* ve *kült*. Bunlara 1970'lerden itibaren *yeni dinî hareketler* ve *Yeniçağ hareketleri* olarak adlandırılan farklı biçimleri de eklendi. (Bird, 63)

YDH'lerin kendilerine özgü adları olmakla birlikte dışarıdan yapılan "kült" ve "sekt" gibi tanımlamalar, kaçınılmaz olarak sorun teşkil edebiliyor. Ana Hıristiyan gruplara yönelik toplum tarafından kabul görmüş adlandırılmalar yapılırken, diğer dinî oluşumlar için çoğunlukla marjinalleştirici kavramlar tercih edilmiştir. Ana Hıristiyan gruplar çoğu defa *kilise* (church, ecclesia), *bağımsız kilise*; mezhep türü yapılar *denomination* kavramlarıyla isimlendirilmektedir.

a) Denomination (Mezhep)

Denomination terimi, Türkçeye mezhep olarak aktarılmakla birlikte bu, İslam'daki mezhep anlayışıyla kolaylıkla örtüşmez. Genellikle kiliseden daha küçük ve sektten daha büyük kuruluşlar, denomination (örn. *Methodizm* ve *Baptist hareketi*) kavramıyla isimlendirilmektedir. Denominationlar, toplumsal olarak 'yerleşmiş'; sosyo-kültürel olarak diğer yerleşik teşkilatlarla uyum içerisinde ve hâkim dinî geleneğin meşru temsilcileri olarak kabul görmüş örgütlü dinî gruplardır. Onlar, üyelerinden kiliseye göre düşük düzeyde bağlılık isterler. Katı tutumlarını terkederek büyük ölçüde seküler kültüre adapte olmuşlardır. (Bromley, 2012: 205)

b) Sekt

Sektler, kültürel olarak hâkim dinî gruplardan türemekle birlikte az ya da çok farklılaşmış, bağımsız ve kehanetsel söylemleri olan örgütlü gruplardır. Görece küçük kuruluşlar olmaları sebebiyle üyeleri arasında çok yakın ilişkiler üzerine temellenir. Üyelik ayrıcalıklıdır; sadece gerçeği bilen ve aktif olarak gruba katılanlara üyelik hakkı tanınır. Buna karşılık üyelerden topluluğa tam bir sadakat istenir. Sadakat, grubun yararına kendi gelirlerinden vazgeçmeyi de içerir. Sektler nadiren bürokratiktir; katı hiyerarşik yapılardan oluşmaz ve kendilerini diğer sıradan üyelerden ayıracak bir profesyonel din adamlığı sınıfı yok denecek kadar azdır. (Bird, 67)

Ana akım dinden farklı inanç esaslarını benimseme, onun otoritesini kabul etmeme ve ondan ayrılma gibi nitelikler sektlerin tanımlayıcı özellikleridir. Bunlar, büyük ölçüde dinsel *protesto hareketleridir*. Taraftarları dinsel inanç ve pratiklerindeki farklılıklarıy-

la kendilerini diğer insanlardan ayırırlar. Resmi dinî liderlerin, genellikle de seküler devletin otoritesine karşı çıkarlar. Resmi akideye aykırılık ve bölünme, sekt olgusunun temelidir. (Wilson, 7)

Sektlerin gelişmesinde, yerleşik dinî kurumun yetersiz olduğunu iddia eden bir karizmatik figürün rolü önemlidir. Özel niteliklere sahip olduğuna inanılan karizmatik liderden esinlenen söylemlerinde coşkun bir dinî, ruhi ve felsefi yaşantı vaadi göze çarpar. Bağlıları daima kendi inançlarını ön plana alır ve hayatlarını buna göre düzenlerler. Buna karşılık, geleneksel inancın temsilcileri, inançlarını hayatın diğer alanlarıyla uzlaştırır ve böylelikle dinleri seküler kültürün isteklerine boyun eğer duruma gelir.

Bir sekt, geniş toplumla gerilim içinde olmaya; onun söylediklerini reddetmeye ve ona düşmanlık beslemeye ana akım dinden çok daha yatkındır. Bu yüzden büyük toplum tarafından kült kadar tehlikeli kabul edilmese de tuhaf ve garip karşılanır. Sektler, toplumu derinden etkileyen hareketlerdir; onlar aracılığıyla farklı dinî sosyalitelerden geçmiş yeni nesillerle hiç beklenmedik anlarda yüzleşmek durumunda kalabiliriz. Haklarındaki bilgimiz ne kadar çok olursa olsun bu, bilinmesi gerekenlerin sadece küçük bir parçasıdır. Çok kapalı topluluklar olmaları sebebiyle kendilerine yönelik kapsamlı bir araştırma da hiçbir zaman yapılamaz. Çoğu zaman dışarıdan katılmak isteyen kimseleri hoş karşılamazlar; araştırma, kayıt ve analiz yapmak isteyenlere düşmanca tavır takınırlar. Sadece araştırmasını sürdüren bir araştırmacı, üyelerin gözünde, sektin önceliklerini ve değerlerini uygun olamayan bir şekilde yorumlayan kimsedir. (Wilson, 11)

Sektlerde Müstesnacılık ve Seçkinlik Algısı

Bir sektte güçlü bir kimlik duygusu vardır; kabul edilen kimse 'bizden biri' olur. Bu 'biz' duygusu, onların doğaüstü hakikatlerin özel ve müstesna erişimini iddia etmeleri sebebiyle, biraz da zorunlu olarak, tüm ötekilere karşı harekete geçirilir. Sekt, üyelerinden tam ve bilinçli bağlılık isteyen bir gruptur. Öyle ki bu bağlılık ister devlet, kabile, sınıf isterse akrabalık olsun tüm bağlılıkları aşmalıdır.

Sekt benzeri bir dinî grubun kendini seçkin olarak algılaması da bu özelliklerle ilgilidir. Kendisini, hakiki imanın, en uygun ibadet biçiminin ve sosyal davranışlarda talep edilen dürüstlük standartlarının yegâne sahibi olarak gören sekt, kendisini tahsis edilmiş (özellikli kılınmış) insanlar olarak kabul eder; her zaman mutlak bir biçimde tekelci

kurtuluşu olmasa bile, en azından en çok saygınlığı iddia eder. Bunun yanı sıra sekt tekelciliğe (exclusivity) de eğilimlidir. Üyelik diğer bütün dünyevi bağlılıklarından önce gelir, doğal olarak da diğer dinî bağlılıkları engeller. Kendilerini diğerlerinden ayırırken, onların kutsallıklarına ve yetkinliklerine dil uzatırlar: Özel bir sekte aidiyet, diğer bütün sektlere ve dinî topluluklara uzak durmayı hatta düşman olmayı ifade eder.

Bu niteliklerin katılığından anlaşılacağı üzere pek çok sekt, üyelerinde gönüllülük, ciddiyet ve erdemlilikte ısrar ederek, şımarık olanların gruptan çıkarılmasına imkân veren bir düzenlemeye de sahiptir. Bir sekt, hiçbir zaman bilinçsiz bir topluluk değildir; kendi bütünlüğünün dikkatsiz ve kifayetsiz üyelerince bozulabileceğinin farkındadır; bundan dolayı lâyık olmayanları dışarı atar. Dolayısıyla bir sekt üyesinden iyi bir taraftar hayatı yaşaması beklenir. Kendine hâkim olma, vicdanlılık ve dürüstlük sekt üyeliğinin önemli özellikleridir. (Wilson, 26)

Diğer taraftan tüm dinler, toplumun çoğunluğu tarafından kabul görünceye kadar başlangıçta sekt tarzında bir grup olarak gözükebilir. Halihazırdaki din karşısında her türlü dinsel yeni oluşumların sekter karakteri işin doğasındandır. Nitekim Hıristiyanlık da kilise yapısını kazanmadan önce bir sekt muamelesi görmüştü. Bununla birlikte kilise teşekkül edince, bütün yeni sektleri aforoz emiş, katı kurumsal yapısı sebebiyle onlara karşı acımasız tutum sergilemişti. Sekt taraftarları sadece sapık olarak telâkki edilmekle kalmamış, bunun yanısıra isyancılar olarak da görülmüşlerdi.

Sektler, insanların içinde yaşadıkları şartları değiştirmeyi planlamalarına ve kurumsal sosyal düzendeki sapmayı temsil etseler de her zaman bilinçli şekilde toplumu bölmeye ve onun yıkılması için insanları harekete geçirmeye çalışmamışlardır. Onlar, ortodoks (ana akım) gelenekten farklı alternatif öğretiler, ilkeler ve pratikler de önerebilirler ama bu, hiçbir zaman ana gelenekteki bütün anlayışların topyekûn reddini göstermez.(Wilson, 15) Aslında sekt, bazı unsurların ilâve edilerek, bazılarının çıkarılarak, farklı düzenlemelerin yapılmasıyla şekillenir. Sektin bir alternatif olabilmesi için ana akım geleneğin özünde var olandan daha başka otorite ilkelerini benimsemesi ve kendisinin daha üstün olduğunu iddia etmesi gerekir.

c) Kült (Cult)

Dinî hareketlerle ilgili tartışmalarda kült kavramı, basmakalıp aşağılayıcı bir anlamda problem olarak takdim edilmiş; küçük, tuhaf, ezoterik, bireyci, faydacı, kısa ömürlü, tehlikeli ve yasal olmayan küçük dinî grupları nitemek üzere kullanılmıştır.

Kilise ve sektler, çoğunlukla hiyerarşik, sınırları açık şekilde belirlenmiş görev birimleri bulunan yapılardır. Yine kilise ve sektler, inançlar üzerinde tekelcilik iddiasında da bulunurlar. Buna mukabil denomination (mezhep) ve kültler çoğulcu karakterlidir. Diğer taraftan kilise ve denomination genellikle saygınlığı ve yasallığı belirtirken kült ve sekt, sapkınlığı gösteren bir etikettir. (Bird, 70; Heelas, 1999: 21)

*Kültler sektlere göre daha çoğulcudur.

Kült Tipleri
İzleyici kültleri, daha çok bireycidir ve özellikle medya tarafından desteklenen astroloji buna iyi bir örnektir. **Müşteri kültleri** daha organize ve üyelerine hizmet sunan (Spiritüalizm gibi) kültlerdir. "Müşteri kültleri büyük ölçüde üretici ile tüketici arasındaki bireysel bir ilişkiyi içerir. Sözgelimi bir kimsenin tanıtım süresince bir Yeniçağ mağazasında bitkisel medikal ürünler satması gibi." **Kültsel hareketler** ise üyelerine hem spiritüel hem de maddi alanda bir dizi destek sunan daha organize hareketlerdir ve "kitaplar, web siteleri, sesli kitaplar vb. vasıtasıyla mesajın kitlesel dağıtımını içerir." Yeni dinî hareketler içinde de adı geçen Scientology, bir yönüyle de kültik bir harekettir. (Bird, 69)

2. Kiliseden Yeni Dinî Hareketlere Yönelim

XX. yüzyılda sanayi toplumlarının gelişimine koşut olarak, inançlar çok daha bireysel seçim konusu haline gelmektedir. Bunun sonucunda kiliseden sekte, külte doğru yönelim belirmekte; yeni dinî hareketler ve birçoğu kültlere benzeyen YÇH'leri ortaya çıkmaktadır. (Bird, 78) Bunlar için Batı'da *Ezoterik ve Yeni Gnostik Dünya Görüşleri/Dinleri ya da Psiko-Organizasyonlar* gibi isimlendirilmeler yapılırken Türkiye'de genellikle hareket, grup, ekol, akım, sekt, tarikat ve mezhep gibi nitelendirilmeler yapılmaktadır. (Kirman, 2010: 49)

Küresel modern bir toplumun gelişimi; bireycilikteki artış; Avrupa kiliselerinin itibar kaybeden otoritesi ve XXI. yüzyıla girerken

yeni bir milenyum veya yeni bir çağ fikri etrafında yükselen alternatif imkânlar, YDH'lerin ortaya çıkışında birbiriyle irtibatlı önemli etkenlerdir.

Dünya Savaşını takip eden yıllarda, çağın başından beri gittikçe hızlanan yoğun sosyal değişimlerin bir sonucu olarak, başta Avrupa'da ve bir 'dinler marketi'ne benzeyen ABD'de, daha sonra da neredeyse tüm dünyada, birçok 'dinî görünümlü' hareket ortaya çıktı. Aslında bu akımların önemli bir bölümünün yeni olmadığı, hatta bazılarının köklerinin Hıristiyanlıktan da eskiye dayandığı, ama Batı kıyılarına yabancı olduğu da ileri sürülür. Bu yoruma göre kavram, son dönemlerde yaşanan hızlı sosyal değişimlerle birlikte sıkça gündeme gelmiştir.

> YDH'ler, çizgi dışı olduklarından dolayı, toplumun büyük bir kısmı onlardan kuşku ve kaygı duyarlar. Ana dinin öğretisinden ayrı oldukları için de tuhaf ve gizemli kabul edilirler. Onlar ana akım dinlerden "kabul edilemez derecede farklı" olarak tanımlanırlar. Başka inanca mensup birini saldırganca kendi inancına yöneltme girişimleri, ana akım dinlerin temel teolojik inançlarını reddetme, alışılmışın dışında cinsel pratikler, yasadışı davranış, şiddet, alternatif sağlık ve tedavi uygulamaları onların tipik özelliklerindendir. (Enroth, 1998: 12; Bromley, 205)
> YDH görece modern dinî, etik ve spiritüel grupları tanımlayan kapsamlı bir kavramdır. Sekt hatta kült kavramının bazen YDH'leri de belirtmek üzere kullanıldığı görülür. Stark ve Bainbridge sekti, toplumda mevcut dini geleneği yenileme veya saflaştırma girişimi olarak görürken, kültü yeni ve farklı bir dini oluşumu belirtmek üzere kullanmaktadır.

3. Yeni Dinî Hareketler Tipolojisi

Kesin ve tam kapsayıcı olmasa da YDH'ler, farklı açılardan değerlendirilebilirler. *Gelenekleri ve kökenleri açısından, Asya-Uzak Doğu* kökenli olanlar ve *Hıristiyan bünyesi içinde ortaya çıkanlar;* inanç biçimleri açısından *düalistik* ve *monistik* olanlar şeklinde ikili kategorilerde ele alınabilir.

Wallis (2003: 36) dünya tutumları açısından YDH'leri üç tipte değerlendirir: Dünyayı reddedenler, dünyayı benimseyip olumlayanlar ve dünya ile uyumlu olanlar. Biz burada ara form gibi gö-

rünen *dünya ile uyumlu olanları* (world-accommodating) bir kenara bırakarak, Bruce (1996: 170) gibi, daha kapsamlı olan ilk iki tip üzerinde durabiliriz:

Dünyayı reddeden (world-rejecting) sekt tipi gruplar diğerlerine göre belirgin şekilde dindar ve grup dayanışması içinde olup seküler yapılanmayı reddederler (Hare Krishna, Moonculuk, Tanrı'nın Çocukları). Genel olarak geniş topluma düşmandırlar ve onlardan da çoğunlukla düşmanca karşılık görürler. Yeni bir dünya düzeni kurulmasının eli kulağında olduğuna ve bunun da kendi özel grupları tarafından gerçekleştirileceğine inanırlar. Tavizsiz bir akideye ve ahlaki prensiplere sahiptirler. Bir cemaat hayatı içerisinde, "Guru", "Mesih" gibi benimsenen liderler üyeler için manevi bir baba, diğer üyeler de kardeş sayılır. Bazı sektler, Yahudilikten miras bir düşünce ile seçkincidirler, bu yüzden sıkı biçimde cemaat içi evliliği (endogami) tercih ederler. (Wilson, 1970: 122/150) Bu tür kapalı sektlere katılan üyeler, çoğu defa aile ve arkadaş çevrelerinden koparlar.

Dünyayı benimseyip olumlayanlar (world-affirming) geleneksel olarak dinle özdeşleşen özelliklerin birçoğuna sahip değillerdir (Transcendental Meditation, Scientology, Neo-Pentecostalism). Bir teoloji veya ahlak sistemleri, hatta ibadet mekânları yoktur. İnançları bireysel temeldedir; dini, deruni hayatı harekete geçiren bir güç, enerji olarak anlarlar. İyilik ve gelişme derundan gelir, bu yüzden dünyadan yüz çevirmeye gerek yoktur. Sözgelimi Scientology Kilisesi kişisel gelişim aracılığıyla, dünyadaki sorunlarla büyük ölçüde başa çıkılabileceğini düşünür. Dünya ile bağlarını koparmadan insanlara fiziki, zihni ve ruhi potansiyellerini açma ve kullanma tekniklerini öğretme iddiasındadırlar.[1]

[1] Sağlık, Mutluluk ve Kutsallık (*3HO*-Health, Happy and Holy) ile İlahi Işık Misyonu (Divine Light Mission) hareketi ise dünya tutumları açısından her iki kategoriyle ortak özellikleri taşımaktadır.

Yeni Din ya da Din Görünümlü Hareket (Pseudo-din)

YDH'lerin ne ölçüde bir din olup olmadığı konusu öteden beri din bilimcileri arasında tartışıla gelen bir konudur. (Beckford, 2003: 25) Çok farklı din tasnifleri olmakla birlikte dinleri, genellikle, *ilâhi/kitabi dinler, büyük Asya gelenekleri* ve *pagan dinleri* şeklinde üç genel kategoride ele almak mümkündür. Bu tasnifin içerisinde yeni dinlerin nerede yer bulabileceği konusu son derece tartışmalıdır. Birçoğu yaş itibariyle üç nesil geçmesine ve sayıları itibariyle istatistiksel bir öneme sahip olmalarına rağmen hâlâ geleneksel bir dine dönüşememiştir. Bir ahlaki sistem halinde kurumsallaşmadıkları ve geleneksellesşmedikleri sürece de tartışma devam edeceğe benzemektedir. Sekt ya da kült kavramı resmi din anlayışı karşısında aşağılayıcı ve yargılayıcı bir çağrışımı yansıttığı için kimi yeni dinî akımlar hem vergi indiriminden yararlanma, hem toplumsal saygınlık kazanma ve dışlanmışlıktan kurtulma gibi nedenlerle bundan kurtulma mücadelesi vermektedir. Bunlardan herhangi birinin din olup olmadığı konusu, Batılı mahkemelere dava konusu olarak geldiğinde, mahkemelerden farklı kararlar çıktığı gözlenmektedir.

Toplu intiharlarla bilinen (Halkın Tapınağı, Güneş Mabedi Cennet Kapısı, Kral Davit Tarikatı), silah tüccarlığı yapan, gayri meşru cinsel ilişkileri onaylayan (Kral Davit Tarikatı), Şeytanı kutsayan (Satanizm), sivil halkı bombalayarak terör eylemlerine karışan (Yüce Gerçek) gibi sapkın grupların yapmış olduğu eylemler, onların bir din kategorisinde değerlendirilmelerini zorlaştırmaktadır.

4. YDH'lerin Doğuşunda Sosyal Faktörlerin Rolü

Kökenleri farklı dinî geleneklere uzanan YDH'lerin ileri düzeyde sanayileşmiş seküler Batı toplumlarında ortaya çıkışı, XX. yüzyıldaki çarpıcı sosyo-ekonomik ve siyasi gelişmelerle ilintilidir. Sosyal olaylar sebepsiz ve köksüz bir şekilde aniden ortaya çıkmamaktadır. Her yeni olgu belli bir zaman dilimi ve coğrafyada belli nedenlerle ortaya çıkar. Her olayın bir tohum, toprak altında filizlenme ve gelişim süreci vardır. Sosyal olayların ortaya çıkışı tahlil edilirken tarihi arka planın, doğum sürecinin dikkate alınması gerekir.

Bu itibarla, YDH'lerin ortaya çıkışının izlerini, Kıta Avrupa'sında yaşanan beş asırlık tecrübede aramak mümkündür. Sekülerleşme,

Reformasyon ve Aydınlanma gibi modern süreçlerin bir sonucu niteliğinde XX. yüzyılda gerçekleşen köklü sosyo-ekonomik ve siyasi değişimler ise yeni oluşumlar için tetikleyici unsurlar olmuştur. Bahsedilen yüzyılda iki dünya savaşının yaptığı tahribat, kapitalizmin yükselmesine paralel olarak materyalist düşüncenin yaygınlaşması, komünizm tehdidi ve tüm bunlara yönelik tepkiler, dinî alanda önemli değişim ve dönüşümlere, bazen de savrulmalara yol açmıştır.

Böylesine ciddi sorunlar yumağında YDH'ler, katılımcılarının amaçlarına bağlı olarak farklı toplumsal faktörlerin bir araya gelişiyle serpilmeye ve yaygınlaşmaya başlamıştır. Onların ortaya çıkışında etkili olan, çoğunlukla birbiriyle irtibatlı ve iç içe geçmiş toplumsal faktörleri şöyle gösterebiliriz:

a) Karizmatik Liderlik

İdeolojik bir dayanak olmaksızın bir sektin, kültün ve tarikatın ortaya çıkması âdeta imkânsızdır. Her yeni dinî oluşum, üyelerini kutsal ya da spiritüel bir otorite ve bir ideoloji etrafında toplayarak ortaya çıkar. Bir gücü ifade eden karizma, resmi ve ana akım dinî kuruluşlardan sekt (hizip) türü ayrılmalar için bir temel oluşturur. Yerleşik dinî kuruluş tarafından maddi ya da manevi ihtiyaçlarının karşılanmayacağını gören insanlar, bu ihtiyaçları karşılayabileceğini düşündükleri karizmatik bir şahsiyetin öncülüğünde dinî bir grup oluşturabilirler. Yeni bir dinî grubun gelişmesi, kendilerini yoksun gören bir topluluğun ve potansiyel bir liderin varlığını gerektirir. (Bird, 71) Dolayısıyla karizmatik bir liderin önderliğinde grup dinamiğini güçlendiren *ideoloji* ve *dünya görüşü*, YDH'lerin ortaya çıkmasında önemli bir faktördür. (Barker, 2003: 16) Ana akım dinden kopan insanlar, mutlak hakikati getirdiğine inandıkları *ayrıksı, karizmatik bir üstadın* etrafında, sıkı bir bağla birbirlerine bağlanarak, alternatif aile birlikleri halinde güçlü bir cemaat oluştururlar. (Özkan, 2006: 48)

Geleneksel toplumlarda sıradan insanlar, ilham alan veya Mehdilik/Mesihlik iddiasındaki kimselere inanmaya hazır bir görünüm sergilerler. Karizmatik lider, hem kurucu kaynak hem de yeni ideolojinin yorumcusu olduğundan kendisine tam bir bağımlılık ve adanmışlık beklenir.

Sanayi toplumlarında ise sektler, her zaman karizmatik bir liderin öncülüğünde ortaya çıkmayabilir. Gelişmiş toplumlar artan işbölümü ve rollere bağlılıkla dikkat çekerler. "Şahıslara güvenme" sloganı, çoğunlukla "uzmanların rollerini icra ettiği ve sürecin olağan tarzda işlediği gelişmiş toplumların sloganı olabilir. Gelişmiş toplumlar karizmanın ortaya çıkmasına fazla imkân vermezler. Ancak sosyal çatışma dönemlerinde, toplum bireylerinin kendi hayat tarzlarını tehdit altında gördüğü durumlarda, belki böyle bir şey söz konusu olabilir." (Wilson, 19)

Bu nedenle günümüzde bazı akımlar, her türlü beşeri organizasyonu reddederek karizmatik liderliği kabul etmemektedirler. Onun yerine kendilerini bir cemaat olarak seçilmiş kimseler görürler. Yahova Şahitleri ve küçük bir resmi liderlikle yetinen Quakerlar, otoriteye ve ruhban sınıfına karşıdır; onların muhalefeti kilise teşkilâtı kadar kilise öğretilerine de yöneliktir. Türkiye'de adanmış 'vakıf' müntesipleriyle dikkat çeken "Meşveret" grubu da karizmatik lider figüründen yoksun görünmektedir.

b) Bireyselciliğe Karşı Kollektivizm Arayışı

Modernleşme sürecinde seküler egemen ideolojilerin, geleneksel norm ve değerleri önemsizleştirerek geleneksel anlam dünyasını sarsması ve söz konusu ideolojilerin dayattığı tüketim kültür kodlarının oluşturduğu yeni sosyal değerler, bireylerin anomik bir durum içerisinde *anlam krizi* yaşamasına neden oldu. Bahsedilen hareketlerin en azından bir kısmının ortaya çıkışında, modern insanın yaşadığı anlam krizi, bireyselcilik, yalnızlaşma, yabancılaşma ve görece yoksunluk duygularına karşı, dayanışma temelli *cemaatçiliğin* ve *kolektivizmin* yükselişinin etkisi önemlidir. (Kirman, 20; Çelik, 2002: 101)

c) Mahrumiyet Hissine Karşılık İkame Aile

Yoksunluk içinde olan imtiyazsızlar, büyük bir ihtimalle dinî sektleri destekleyecektir. Maddi açıdan yoksunluk ve kaotik ortamlar, 'biz' duygusuyla hareket eden, yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu cemaat benzeri oluşumlara ilgiyi daha da artırır. Böyle durumlarda YDH'ler, rahatsızlık duyan insanlara alternatif *aile* ve *kökler* sağlama yeteneğine sahip olabilirler; yalnızlaşan bireylere bir reh-

berlik ve sıcaklık sunan '*ikame bir aile*' işlevi görebilirler. Hareketin üyeleri liderlerini genellikle baba olarak tanımlarken grup, sıcak ve samimi çağrışımları olan 'aile' kavramıyla isimlendirilebilir. Sözgelimi Moonculuk kendisini birleşik aile olarak da takdim eder. Kendilerini önceleri *Tanrının Çocukları* (Children of God) olarak tanıtan David Beng grubu, son zamanlarda *sevgi ailesi* nitelemesiyle kendilerini tanımlamaktadır. Türkiye'de de bazı Tarikat liderleri bir saygı işareti olarak, isimlerine 'baba' nitelemesi eklenerek müntesipleri arasında anılırlar.

d) Dışlanmışlığa Karşı Öz-Saygı

Bir öz-saygıya sahip olmak, kendisinin değerli olduğuna inanmak, diğerlerince beğenildiği duygusunu taşımak, hemen hemen tüm insanlar için önemli bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın doyurulması sosyal piramitte, en azından çok aşağılarda bulunmamaya bağlıdır. Sosyal pramidin aşağısında yer alan damgalı kişi veya gruplar için öz-saygılarını yükseltmek veya korumak güçleşir. Olumsuz bir şekilde etiketlenmek, damgalı olmak (stigmatizasyon), diğerlerinden olumsuz tepkiler almayı içerdiği ölçüde, öz-saygıyı düşürür. Dahası, önyargıların hedefi konumundaki gruplar bir süre sonra önyargıları 'destekler' yönde davranabilirler. Ayrımcılığın yaygın olduğu toplumlarda çocuk veya ergenlerin kendi aidiyet gruplarına yönelmeleri, işte bu öz-saygılarını koruma ve yükseltme düşüncesiyle açıklanabilir. Geniş toplumdan kendisi hakkında olumlu mesaj ve imajlar alamayan gençler, destek bulma ve olumlu tepkiler alma olasılığının yüksek olduğu aidiyet grubuna yönelmekte ve böylece öz-saygısını yükseltmeye çalışmaktadırlar. Cemaatçiliğin ve gettolaşmanın dışlanan gruplarda yaygın olması bu noktayla ilişkilidir. (Bilgin, 2007: 71)

e) Sosyal Hareketlilik İçin Alternatif Yol

Bu hareketler, birçok şeyden mahrum olduğunu düşünen kimselere, başka yolların bulunmaması durumunda, *değişim için alternatif yol* işlevi görebilir. Toplumun içinde bulunduğu hoşnutsuzluk ve hayal kırıklığı, kaçınılmaz bir şekilde insanları değişime yöneltecektir. ABD'de yeni dinî hareketlerin büyümesine ilişkin açıklamalardan birisi, sosyal değişim için başka yolların bulun-

mamasıydı. Siyasi protesto ve gösteriler yoluyla insanların talepleri, karşılıksız kaldığında bazı yeni dinî hareketler değişimin yeni bir yolu olarak görülebilir. Şayet seküler yöntemler kullanarak değişim gerçekleştirilemiyorsa dinî alternatiften sonuç elde etme ihtimali olabilecektir. (Thompson, 65)

YDH'ler, bir kariyer yapma aracı olarak da işlevsel görünebilir. Bir kariyer yapmaya yeni karar vermiş ya da bir kariyerde başarılı olmak için sıkı çalışmakta olan gençler için bir YDH, başarılı bir gelecek vaat edebilir. "*Katıl, gerçeği öğren ve başarıyı yakala*" konsepti pek çok YDH'nin iddiasıdır. Paul Heelas, YDH'lere katılan bir grup insanı "Yeniçağ profesyonelleri" olarak tanımlar. (Bird, 87)

f) Senkretik ve Eklektik Oluşumlar

Dünyayı reddeden YDH'ler, çoğu kez, açık bir şekilde dinî inanca sahiptir. Onların liderlerinden Mesih/Mehdi olduğunu ya da Tanrı'dan ilham aldığını iddia edenler olabilir. Dünyayı olumlayanlar ise öncekilere zıt durumdadırlar. Mesela bir Tanrı iddiası olmayan Scientology diğerlerine göre daha az dinî gözükür. Aşağıda değineceğimiz Yeniçağ gibi, dünyayı olumlayan hareketler inanç esaslarında çoğunlukla senkretik/melezdir, farklı inanç sisteminden parçalar taşırlar. Sözgelimi asıl adı Birleştirme Kilisesi olan Moonculuk, Hıristiyanlıkla Budizm ve Hinduizmin; Scientology ise bilim ile dinin bir kombinasyonudur.

Lego kuramı, onların senkretik ve eklektik yapısını ortaya koyar. Bu kurama göre insanlar, çok sayıda parçadan oluşan lego setini bir araya getirerek anlamlı bir resme dönüştüren çocuklar gibi, farklı dinî materyaller seçerek kendilerine ait yeni bir din oluşturuyorlar. Bazen bir kimse sözgelimi hem Katolik hem Budist olabiliyor. Geleneksel dinler, paket halinde bir tek parça sunup seçme imkânı vermediği halde popüler dinler, çeşitli dinlerden derledikleri çeşitli parçalarla modern insanı cezbetmeye çalışmaktadırlar.

Sosyolog **Hervieu-Léger,** farklı dinlerden inançları içselleştiren kimseleri nitelendirmek üzere *bricolage* kavramından yararlanır. **Wuthnow** da aynı durumu *yamalı bohça* (patchwork religion) olarak zikreder. (Berger, 2006a; 94) YDH'lerin önemli bir kısmı postmodern dünyada, *"topla ve karıştır"* inanç şekillerine imkân veren melez/hibrit oluşumlardır. Bu melezlik, onların cazibesinin bir

kısmını oluşturuyor görünmektedir. Farklı ülkelerin mutfağından unsurlar içeren bir yemek türü örneğinde olduğu gibi her türlü melezlik, postmodern bir toplumun temel özelliklerinden biri olarak görünmektedir. (Bird, 83, 210)

Dolayısıyla birçok yeni akım, seküler oluşumlar halinde belirmektedir. Kurtuluşu dünyadan el-etek çekmekte değil de ezoterik veya *gizemli* (occult) vasıtaları kullanarak dünyayı kendi çıkarları yönünde harekete geçirmeyi planlayan **manipülasyonist** (yönlendirici) nitelikli dinî hareketler, mevcut seküler kültüre daha fazla uyum gösterir. Bunlar, Doğu'nun gizli (occult) kaynaklarından aldıkları gizemli öğretileri sayesinde bağlılarına dünyayı yönlendirme imkânı sağladıklarını iddia ederler. Öğretilerini metafizik kavramlarla sunmalarına karşın dünyevileşmiş, bireyci ve hazcı (hedonist) karakterlidirler. Kendi yöntemlerini dinî terminoloji ile ifade etmeyi pek fazla tercih etmezler. Uzun ömrü, mutluluğu, sağlıklı yaşamı ve başarıyı gerçekleştirmeyi kurtuluş olarak değerlendirirler. (Wilson, 141/171)

Pek çoğunun ortak yanı, bir Tanrı'nın varlığını inkârdır. Scientology, Teosofi vb.lerine göre, evrendeki her şey evrim yoluyla tesadüfen meydana gelmiştir; Tanrı denilen şey de kozmik bir enerjiden ibarettir. Onlar ahiretin bir form değişikliği olarak bu dünyada yaşanacağı inancıyla, cennet ve cehennemi de kabul etmemektedirler.

Diğer taraftan, seküler Avrupalılara göre YDH'ler, sekülerleşmeyi tehdit edici bir gelişme olarak, rasyonalitenin kabullerine meydan okumakta; geleneksel dindarlara göre ise Hıristiyan öğretiye kaygılandırıcı alternatifler boca etmektedir. (Davie, 2005, 151)

Wilson, Wallis ve Bruce YDH ve YÇH'leri geleneksel dinin önemini kaybetmesi anlamında sekülerleşmenin bir kanıtı olarak gösterirler. Buna mukabil Stark ve Bainbridge dinin, bahsedilen hareketlerle, sekülerleşme sürecine bir tepki olarak periyodik şekilde yenilendiğini ileri sürerler. (Saliba, 2014: 91)

Bu tartışmalar yeni dinlerin doğasının karmaşık bir fenomen olduğunu ortaya koymuştur. Onlar çoğunlukla seküler ve çoğulcu ortamlarda gelişmektedirler. Kendisini boşlukta hisseden kimseler, insan davranışlarını kısıtlayan geleneksel bir din yerine olabildiğince özgür ve hedonist bir dünya vaat eden; hiçbir davranış sınırlaması olmayan ve karma yapılardan oluşan bu tür grupları

tercih etmiş olabilirler. Böylelikle hem istedikleri gibi özgürce yaşayarak hem de bir grup içinde kalarak dinî ihtiyaçlarını karşılama duygularını tatmin etmiş olabilirler. (Kirman, 70) Zaten Asyalı birçok dinî akım, Batı'da taraftar edinmek amacıyla *bağlamsallaşmakta* (contextualised); yer edinmek istediği dünya ve kültüre doğal görünen değer sistemlerine uyumlu hale gelmektedir. *Transcendental Meditation* ve *Hare Krishna* gibi Hindistan kaynaklı bazı akımlar, Batılı din ve kültürün köklerinden uzaklaşan genç insanların ihtiyaçlarına göre dikkatli bir şekilde bağlamsallaştırılmış, yani uyarlanmış bir din türü haline gelmişlerdir. (Sharpe, 1983: 140)

g) Din Tercihinde Rasyonellik

İnsanların mevcut inançlarını bırakıp niçin yeni bir dine katıldıklarıyla ilgili olarak Batı'da yapılan açıklamalardan biri, *dinin ekonomik modeli* ya da *dinî marketler* yaklaşımı olarak da bilinen rasyonel seçim kuramına dayalı olanıdır. Buna göre insanlar attıkları her adımda, söyledikleri her sözde 'maliyet-kâr analizi' yaparak rasyonel tercihlerde bulunmaktadırlar. Dinî hareketlere katılan insanlar, 'arz-talep ilişkisi' çerçevesinde -barınma, yeme içme vb. ihtiyaçların temininde olduğu gibi- bu hareketlerde bir şeyler bulmakta; hareketler de üyelerine bir şeyler sunmaktadır. (Kirman, 148) Manevi sorunlarda da, ekonomide olduğu gibi, talebi karşılamak için arz yükselir. Ülke liderliğindeki boşluk, Tanrı'yla sıcak temasa geçtiğini ya da aydınlanmayla kestirme ilişkiler içinde olduğunu ilân eden ayrıksı (eccentric) karizmatik karakterlerle doldurulma sürecine girebilir. Çoğunlukla kişisel gelişim merkezlerinde boy gösteren bu ayrıksı liderler (guru), müritleri tarafından 'eşsiz hikmet ve güç sahibi kimseler' olarak görülürler. Onlar gelmekte olan bir felâketten insanları koruyabilecek olan yegâne bir kâhin, bir kurtarıcı rolündedirler. (Time, 2002: 2010).

h) Toplumsal Taban

Toplumsal tabanları açısından, çağdaş dinî yeniliklerin ilk belirgin özelliği, modern toplumların uç noktalarında değil tam merkezinde gerçekleşmesidir. Bunlar önce Amerikan kampüslerinde ortaya çıktı ve ilk olarak eğitimli, orta sınıf beyazlar içinde yayıldı. (Hervieu-Léger, 2006: 140) Müntesipleri, çoğunlukla, -günümüz dünyasının

karmaşık sorunlarına kesin çözümler arayan sabırsız gençliğe yabancı ve aldatıcı görünen- yerleşik dine karşı saldırgan bir tavra, deneyimsiz oldukları için mantık hataları yapmaya ve daha coşkun olmaya eğilimli gençlerden oluşur. Bu gençlerin bir ortak özelliği de yeni inanç sistemiyle birlikte *yeniden doğduklarını* ileri sürmeleridir. Çoğunun hedef kitlesi 15-25 yaş arası gençler olduğu için söz konusu hareketler bazen *gençlik dinleri* veya *gençlik tarikatları* olarak da adlandırılmaktadır. (Dawson, 131)

Onlar, genellikle dinî motivasyonları çok kuvvetli olmayan ama metafizik arayış içindeki gençler tarafından tercih edilmektedir. YDH'lerin içinde zamanla yaşlanan ikinci nesle mensup kimseler olduğu kadar, bazen yoksulları (Rastafaryanizm) ve kasabalıları (Hare Krishna) da görmek mümkündür. (Köse, 18)

Söz konusu hareketlerin bireylere cazip gelmesinde başlangıçta grup inançlarının pek de önemi yoktur. Giyim, tabu, dil ve değerler skalası gibi dış sembollerle birlikte, grubun değerleriyle kimliklenmenin bir işareti olarak iman ve grubun inançları ancak tedricen keşfedilebilir. (Sharpe, 103)

Tüm bu maddelerle birlikte *'sosyal ilişkiler ağı'*, yeni dinî hareketlerin üye bulmasında bir başka faktördür. İnsanlar bir hareketin mesajını almaya ideolojik olarak hazır olduklarında, 'yaygın ilişkiler ağı' içinde bu hareketlere katılabilirler. (Stark, 2003: 266) Kişisel gelişim merkezlerinde yoga ve meditasyon eşliğinde gerçekleştirilen toplantılara yaygın ilişkiler ağı sonucunda katılımlar, çoğu defa bu tür akımlara üyelikle sonuçlanabilmektedir.

5. Kıyamet Beklentisi ve Şiddet

Birçok YDH, kıyametin yakın zamanda kopacağına inanmaktadır. Apokaliptiki (kıyametin kopacağı inancı) bekleyişlerinden dolayı, vuku bulacağına inandıkları olaylara karşı da bir takım önlemler almaktadırlar. Bunlardan bir kısmı, uzaylıların UFO'larla yeryüzüne gelerek kendilerini kıyametin dehşetinden koruyacağına inanırken, bazıları ise beklenen kıyametin dehşetini yaşamamak için toplu intiharlara başvurmakta ve sonra tekrar dirilerek eski hayatlarına döneceklerine inanmaktadır. (Özkan, 11)

Genellikle apokaliptik inanç sebebiyle ortaya çıkan taraftar ölümleri ve intihar olaylarının artışı, yeni dinî akımların tanınmasını kolaylaştırmıştır. Türkiye'de Satanist gruplar, bazı genç üyele-

rinin 1998 yılında intihar etmeleriyle tanınmaya başlasa da Batı, bu tür intiharlarla çok daha önce gündeme gelmişti.

Toplu Ölüm ve İntiharlar

Toplu intiharların en meşhuru 1978 yılında ABD'de yaşanmıştı. Halkın Tapınağı (People's Temple) olarak bilinen grubun 914 üyesi Jonestown'da topluca intihar etmişti. Silah depoladıkları, liderleri Jim Jones'un adının seks skandallarına karıştığı gibi kamuoyundaki iddiaların aksine onların intiharında apokaliptik inancın ağırlıklı yeri vardı. (Paden, 160) 1993'de patlak veren bir başka trajedideki kahramanın adı bu kez The Branch Davidians'ın (Kral David Tarikatı) kurucusu David Koresh'di. Apokaliptik söylemlere ağırlık veren Koresh, vaazlarında artık dünyanın sonunun yaklaştığını ve ölüme hazır olmak gerektiğini vurguluyordu. Aslında o, bir silah tüccarıydı. Resmi yetkililer, silah depolandığı iddialarını araştırmak üzere 1993'de gruba baskın yaptılar. Çıkan çatışmada teslim olmaya zorlandılar ama Koresh'in teslim olmaya hiç niyeti yoktu. İsa'nın bedenlenmiş bir hali olduğuna inandığı için, kendisinin Mesih'le aynı tarihlerde ölmesinin çok isabetli olacağını düşündü. Bu durumda hem de İsa ile aynı yaşta 33 yaşında ölecekti. Uzun süren kuşatmanın ardından Koresh'le birlikte 20'si çocuk 80'den fazla grup üyesi öldü. (Köse, 2006b: 77)

Öğretilerine apokaliptik söylem hâkim olan akımlardan Fransız Solar Temple (Güneş Mabedi Tarikatı) üyesi 53 kişi 1994'de İsviçre'de ve Heaven's Gate (Cennet Kapısı) üyesi 39 kişi 1997'de Amerika'da topluca intihar etti. 1985 yılında Filipinler'de bir tarikatın 68 üyesi aynı anda intihar etti. 1987'de Güney Kore'de bir fabrikanın çatısında intihar eden 33 işçinin cesedi bulundu. 1995'de Japon 'Aum Shinrikyo' (Yüce Gerçek) tarikatı, Tokyo metrosunu hardal gazıyla bombalayarak 12 kişinin ölümüne, 5.500 kişinin de yaralanmasına neden oldu. Grubun kurucu lideri ve birkaç müridi, yıllarca süren yargılamalar sonucunda ölüm cezasına çarptırılarak idam edildi. (http://www.nytimes.com/2004/ 02/28)

Bazı akımlar (sözgelimi Solaryenler) üye kazanmak amacıyla başlangıçta düzenledikleri seks ya da eğlence partileriyle gündeme gelmektedirler. Haz ve intihar ya da insan katletme bağlamında en çok adından bahsedilen akım ise Satanizm'dir. Yeterli ölçüde tanınmadığı halde Türkiye'de özellikle 1990'larda gündeme gelen bu akıma genel hatlarıyla değinmek istiyoruz.

a) Satanizm

Satanizm hakkında ilk bilgiler, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Fransa kraliyet sarayında seksüel ritüel ve çocuk öldürme tarzında icra edilen *kara ayinle* (black mass) ilgilidir. Modern anlamda Satanizm, XX. yüzyılın başlarında İngiltere'de ortaya çıkmış ve o günden beri birbirinden çok farklı satanist gruplar görülmüştür.

Satanizm, Yahudi-Hıristiyan tahakkümüne ve özellikle de Hıristiyanlığa karşı başlatılan reaksiyoner bir harekettir. Bir diğer ifadeyle Satanizm, Şeytanın (Lucifer) en önemli özelliği olan muhalefet ve başkaldırıyı esas alarak dinin ve Tanrı'nın karşısında olanın, şeytanın ve onun temsil ettiği şeyin yanında yer alma hareketidir. (Güç, 2002: 253) Genel olarak Satanizm, erkek eksenli bir harekettir ve kadınlar daha çok cinsel bir obje olarak algılanır. Kutsadıkları "kara ayin"de grup üyeleri, çoğunlukla partnerleriyle cinsel ilişkiye girmektedirler. (Özkan, 159)

Satanizmin temel düşüncelerinden birisi, 'insanın tanrılığı'dır. Onun beslendiği temel kaynaklara göre, 'insandan başka Tanrı yoktur. İnsan kendi özel kanununa göre yaşama hakkına sahiptir. Neo-satanist grupların anahtar sloganı, 'ne istiyorsan yap, o senin kanunun olsun' sözcüğüdür. Birey ve grup için bir güç beklentisi içinde olan satanizmde bireysel 'ben'in sınırlarının aşılmasına önem verilir. Bunu gerçekleştirmek için zevk ve seksüel fantezilere de başvurulur. Kurumlara karşıtlık, düşmanlardan nefret etme ve intikam duygusu, seks ve zevke düşkünlük, onları belirleyen temel etmenlerdendir.

Satanizmi 1966'da kuran *A. Szander LaVey,* Satanist ayinlerinde sadece leopar derisiyle örtülü çıplak bir kadını sunak (altar) olarak kullanmıştır. O, insanın gerçek tabiatının bir şehvet düşkünlüğü, gurur, hedonizm ve inatçılık gibi medeniyetin gelişmesine imkân veren özelliklerden ibaret olduğunu iddia eder. LaVey, sembol olarak 'Baphomet' adı verilen keçi kafası şeklinde, ters çevrilmiş beş köşeli yıldızı seçmiştir. Burada keçi, hem şeytanı hem de şehveti temsil etmektedir. (Güç, 107)

b) Satanistler ve Şeytana Tapanlar

LaVey, inançlarının temel ilkelerini ana hatlarıyla gösteren *The Satanic Bible*'ı (Şeytani İncil, Kara İncil) kaleme almıştır. Bu kitap, büyük ölçüde Kilise ve İncil'e bir tepki olarak ve onları sorgulayıcı

bir üslupla yazılmış; İncil'de var olan emir, tavsiye ve uyarıların
neredeyse tam tersi bir yol haritası belirlenmiştir. Sözgelimi "Te-
vekkül ve yetinme yerine sonsuz kişisel tatmin için çalış", "Öbür
yanağını dönme, intikam al" gibi ilkeler, İncil öğretilerinin tam zıt
kutbunda yer alır.

Satanistlerin zihniyetinde Şeytan sembolik bir role sahiptir.
Şeytan, fiziksel, zihinsel ve duygusal doyuma ulaştıran tüm gü-
nahları sembolize eder. Onlar, insani davranışın en değerlisi ola-
rak benlik doyumunu kabul ederler. Şeytani bir zekâyı ve yaşam
tarzını ihtiyaç olarak görerek, şeytani bir karaktere bürünmeye;
kendi egolarını besleyerek, kişisel gelişim sağlamaya çalışırlar. Bu
yüzden bencil bir karakter ve hedonist bir yaşam tarzı sergilerler.
Yoksullara iyilik yapmayı hor görürlerken, güce sarılırlar. Gücü ve
güçlüleri yüceltmek, yoksullara ve zayıflara lânet etmek temel
ilkelerindendir. (The Satanic Bible)

Onların suç sayılan davranış biçimleriyle ilgileri çok azdır. La-
Vey, insanların öldürülmesinin, tecavüzün bir suç olduğunu belir-
tir. İnsan kurbanı gibi tahrip edici ve ürkütücü motifler sembolik-
tir ve ayin esnasında kendi kendini tatmin işlevi görür.

Bu tür satanistlerden farklı olarak *Şeytana tapanlar* ise çeşitli
suç fiillerini işleyen kimselerdir. Bunlar, kendileri için suç işleyecek
bir birlik kurmak ve aynı zamanda genç kızlarla tanışmak amacın-
da olan küçük çaplı ergen gruplarıdır. Bu ergenler, karanlık or-
manlar ve kabristanlarda buluşarak bir uzuvlarını sakatlarlar, bir-
birlerine tecavüz ederler ve uyuşturucu kullanırlar.

Gözlemcilere göre Şeytana tapanlar, çocukluklarında ağır trav-
ma geçirmiş kimselerdir. Onlardan bir kısmı farklı olmaları nede-
niyle okulda alaya maruz bırakılmış, bazısı cinsel tacize uğramış,
bir kısmı da ebeveynlerinden birini kaybetmişti. Dolayısıyla, biri-
lerine göre, onların güvensizliği 'Şeytani gücün' taahhütleriyle
bertaraf edilmişti. (http://everything2)

Satanizmin Şeytana tapanlarla mukayesesi, Hıristiyanlığın En-
gizisyonla mukayesesi gibidir. Dolayısıyla iki tür Satanizmden söz
edilebilir: Şeytan karakterini benimseyen *Satanistler* ve *Şeytana
tapınanlar. Satanistler,* Şeytani karakter ve yaşama değer veren
kimselerdir. Satanizmde kişi, bizzat kendisinin 'tanrı'sıdır. Gerçek-
te Satanistlere göre ne Tanrı, ne cennet, ne de cehennem vardır.
Keza Satanizmde Şeytan, pagan güç, cinsellik, duygusallık ve

iktidar imgesinden gelir.

Şeytana tapanlar ise en yüce bir güç olarak, bir tanrı olarak Şeytana tapmaktadırlar. Şeytana tapınanlar arasında, çeşitli ritüellerin yanı sıra, kurban olarak, genç kızların ve daha sıklıkla hayvanların kanlarının dökülmesi ve öldürülmesi kabilinden şiddet içeren enstantaneler de görülür. Onlar bazen kurban olarak kendi kanlarını ya da bir hayvan kanını akıtırlar, bazen daha kötüsünü de yapabilirler. Oysa Satanistler, deyim yerindeyse, bir ideoloji hareketi olarak Şeytanı benimserler ve Şeytan gibi benliklerini merkeze yerleştirirler.

Her ne kadar iki tür Satanizm arasında açık bir farklılık bulunsa da bu durum, yanıltıcı olmamalıdır. Zira zararsızmış gibi görünen satanistler, suç fiillerini tasvip etmeseler bile, açıkça şeytan ile özdeşleşme çabası içindedirler. Tahrip edici ve yıkıcı fiillerin sembolik kabul edilmesi ya da bunların insanın kendi kendini tatmin etmesini sağlayan bir araç olarak görülmesi, sonuçta çok fazla bir şeyi değiştirmez. Üstelik onların değer verdiği Şeytan bir iyilik meleği de değil.

İster Satanist isterse Şeytana ibadet edenler olsun, her ikisinin de ortak tarafı, Hıristiyanlığa tepkisel olarak çıkmış yeni bir kutsallık ya da spiritüellik arayışının bir sonucu görünümünde olmalarıdır.

Haziran 1998 tarihinden itibaren intihar ve cinayet olayları ile Türkiye'de gündeme gelen Satanizm ile Şeytana tapanlar arasında bir ayrım yapılmadığı gibi, bu durumun taraftarlarınca da tam olarak bilinmediği söylenebilir.

> Türkiye'de bu akıma meyledenler arasında, daha çok anne ve baba sevgi ve ilgisinden yoksun kalmış parçalanmış aile çocukları, huzuru ailesinde değil, başka yerlerde arayan, çevresi tarafından dışlanan ve kendilerine köklü bir dinî eğitim verilmeyen gençler bulunmaktadır. Bazı gençler de kız veya erkek arkadaşlarının kandırmasıyla farkında olmadan ya da internet aracılığıyla Satanizmin tuzağına düşmektedirler. (Güç, 257)

B- Yeniçağ Hareketi (New Age)

Yeniçağ, XX. yüzyılın sonlarına doğru maneviyat arayışlarının bir sonucu olarak klasik spiritüel inançlardan beslenen eklektik hareketlerin ortak adıdır. Dağınık bir yapı sergileyen spiritüel yönelimli ve esnek din anlayışına sahip Yeniçağ, birbirinden az çok farklılaşan, birçok alt öğretiyi ve grubu kapsayan şemsiye bir hareket görünümündedir. Tinsel huzuru ve esnek din anlayışını savunduğu halde Yeniçağ etiketini kabul etmeyen oluşumlar da bulunabiliyor.

Söz konusu öğreti ve grupların iki temel özelliği vardır: *Birincisi,* düalist, rasyonel ve pozitivist paradigmayı, bütüncül olmayan din-bilim anlayışını karşısına alarak genel anlamda modern Batı kültürüne karşı bir eleştiri içerir. *İkinci* olarak Doğu dinleri/felsefeleri ile dünyevi bir Batınılik (esoterism) sunar. Bu Batıni yaklaşımın söylemi, bütüncüdür (holistik); sağlığı yalnızca bedensel bir arıza olarak gören modern tıbba karşı *şifacılığı* önceler. Kişinin sahip olduğu tanrısal bir öz olan "kendilik (self)" ile karşılaşmasını ve benlikten (ego) kaynaklanan sınırlandırmaları ve sorunları aşmasını önemser. İlâveten, kişinin yaratıcı bir potansiyeli sebebiyle hayatının kendi yaratımı olduğunu; yeniden doğuş (reenkarnasyon) ve karma inancı ile varoluşu, tekâmül ettirici bir döngüsellik içinde görür.

Yeniçağ söylemi, *kişisel gelişimi* hedef alır. İnsanın temel amacı, varoluşun her zerresiyle birlikte daha kapsamlı bir gerçekliğe, bir yeni-çağ varlığına doğru ilerlemek, tekâmül etmektir. Yeniçağ-da tekâmül kavramı o kadar merkezi bir temadır ki bu, Tanrıyla birlik düşüncesine kadar ulaşabilir. 'Tanrı-insan', 'ben-sen', 'ben-öteki' ayrımları 'ikilik' (dualite) kalıbına özgüdür. Aslında varlığın tekâmülü için gerekli bu kalıp, varlık bilinç düzeyini arttırdıkça ortadan kalkar. (Paker, 2011: 64).

Yeniçağcılar dış otoriteyi reddederek kişinin *doğu dinleri* ve *meditasyon* aracılığıyla kendisine yönelmesini ve gerçek amaçlarının *"dünyayı değil kendimizi değiştirmek"* olduğunu ileri sürüyorlar. Belli başlı büyük kent merkezlerinde manevi (spiritüel, tinsel) ve kişisel gelişim peşinde koşan binlerce insanın, doğaüstü olgular ve kişisel gelişim üzerine yapıtlar satan bir kitapçı dükkânının ya da veya bir eğitim merkezinin çevresinde kümelendiğini göz-

lemlemek mümkün.[Naisbitt, 254]

Yeniçağ düşüncelerinin pek çoğu (Şamanizm, paganizm, kristaller, psikosentezler) tarihseldir. 1980'ler ve 1990'ların fenomeni olan bu akımlar etrafında geniş kapsamlı bir yayın faaliyeti, yeni müzik tarzları, sağlık, nazar ve benzeri yaşam tarzını simgeleyen kristal eşya mağazaları ve alış-veriş merkezleri ortaya çıkmıştır. Terim yoga, meditasyon, kristaller, medyumluk, alternatif tıp, holistik tıp, çevrecilik, UFO'lar vb. birçok konuyla haşir neşir olan "spiritüel arayış" içerisindeki yönelimleri ifade eder.

YDH'lerin pek çoğu sekt türü yapılar olmasına karşılık, YÇH'ler, sosyologların kült dediği şeye yakındır. Oldukça geniş bir alanı kapsayan bir yelpazedirler. Bir yandan burçlarını okuyan kimseler, bir yandan da kendilerini intihara adayarak Yüce Bilgi Kaynağına ilgi duyanlar vardır.[Bird, 91]

Bruce, YÇH'lerin *bilim, ekoloji* ile *psikoloji* ve *manevilik* bakımından farklı ve yeni anlayışlar geliştirdiğini iddia eder.

Yeni Bilim

Yeniçağın en şaşırtıcı özelliği, Batı kültürüne yön veren rasyonel bilimsel dünya görüşüyle çelişki içinde oluşudur. İlk çatışma, bizim bilgiyi nasıl keşfedeceğimizle ilgilidir. Sözgelimi modern öncesi toplumların –Şamanist, mitsel– bilgi ve anlayış formlarının gözlem ve deneye dayanan modern formlardan daha üstün olduğu görüşünü benimseme eğilimindedir; pek çok bilim insanının uçan daireleri ya da insanların ölülerden mesaj alabileceği fikrini reddetmesine karşın, bilimsel bir kanıta ihtiyaç duymaksızın bu iddiaları kabul eder. Bunun sonucu olarak bilim insanlarının otoritesine karşıdır; onların bağnazlık olarak gördükleri şeyi ise doğrular.[Bruce, 205; Bird, 92]

Yeni Ekoloji

Yeniçağ, "yeşil" bir harekettir. Bu harekete göre, çevresel problemler kişisel problemlerle doğrudan bağlantılıdır. Temel neden, üzerinde yaşadığımız yeryüzü ile insan ilişkilerinde, giderek artan maddi istek dürtüsünden kaynaklanan büyük bozulmadır.

Ayrıca, gezegen canlı bir organizma olarak kabul edilir. Yeryüzünün "yaşayan bir varlık", "bir organizma" olarak görüldüğü çevrede her şey birbiriyle ilişkilidir; çevrede bulunan herkes, her şey

hayvanlar, iklim ve çevreye ait tüm varlıkların etkilerine maruzdur. Bu nedenle "vejetaryen olmalıyız, hiçbir canlı objeyi öldürmemeliyiz, et yersek kendimize, çevreye ve sonraki kuşaklara zarar veririz" (Bird, 92) anlayışı içerisinde pratikte çevreyle barışık bir yaşam biçimine sahiptirler.

Yeni Psikoloji ve Yeni Manevilik (Spirituality)

Bruce'a göre, dünyanın "canlı bir nesne", hatta bir "süper organizma" olduğu inancı, kendilik üzerinde büyük bir etki yapar. Nitekim Heelas (1996: 67) bu hareketleri "kendini-geliştirme dinleri (self-religions)" olarak tanımlar; pek çoğu, insanın kendini geliştirme potansiyeli üzerinde durur ve bu potansiyele dinî bir içerik kazandırır. Kendini-geliştirme Yeniçağ için merkezi temadır. "İyi bir kişi olmaya çalışan kimsenin sadece işinde başarılı olması yeterli değildir, diğer insanlarla da iyi geçinmesi ve Toprak Ana ile daha uyumlu olması gerekir." (Bird, 93).

I. Yeniçağın Sosyal Tabanı

YÇH'ler ekoloji, manevilik ve kişisel gelişime ilgi duyan ve bilimin her şeye cevap veremeyeceği kaygısını taşıyan kimseler için uygun kültsel ortamlardır. Bruce (217) Yeniçağın cazibesine kapılan insanların sosyal portrelerini şöyle belirler:

İlk olarak, geleneksel dinlerin gücüyle ters bir ilişki söz konusudur; Batı'da Hıristiyanlığın en zayıf olduğu bölgelerde en güçlü konumdadırlar.

İkincisi, Yeniçağ dininde belirgin bir sınıf unsuru mevcuttur. İşçi sınıfından Yeniçağcı yok denecek kadar azdır. "Bireyciliğin somut bir simgesi" olan Yeniçağcılar, işçi kesiminden çok üniversite eğitimli ve gösterişli (sosyal hizmet uzmanı, danışman, yazar ve sanatçı gibi) meslek sahibi, varlıklı orta sınıflardan oluşmaktadır. Manevi gelişim, esasen daha acil maddi ihtiyaçları tatmin edilmiş ve psikolojik sıkıntıları olan kimselere cazip gelir. "İyi bir eğitim görmüş, Batı kültürünün göbeğinde, pek de huzurlu bir yaşam süremediklerinin farkına varmış" kişiler, bir üstat (guru) ya da "canlandırmacıya kapılıp kendi yaratıcılıklarını yitirmeksizin daha derin bir tinsel yaklaşıma yöneliyorlar." (Naisbitt)

Üçüncüsü, Yeniçağ erkeklerden daha çok kadınlara hitap eder. Bu tahmin edilmedik ya beklenmedik bir durum değildir. Hıristi-

yan kiliselerin resmi pozisyonları erkekler tarafından tekelleştirilip tutulduğu halde topluluğun büyük çoğunluğu kadınlardır. Üstelik kadınlar, asırlardır kiliselerin başlıca dayanakları olmuştur. Bunun sonucu olarak kadınlar, özellikle karizmayı ve manevi olarak bedene hâkim olmayı önemseyen sapkın dinsel hareketlerde uzun süredir kurucu ve liderlik rollerini ellerinde tutuyorlar. Aşağı yukarı durum böyle olmakla birlikte, parapsikoloji ve ezoterik tecrübe tarafı erkeklerden; şifa, kanal olma (channeling) ve manevilik tarafı kadınlardan oluşma eğilimindedir.

Gelişmiş batı ülkelerinde gittikçe yaygınlaşan ve katedrallerin yerini almaya **başlayan** (Bruce, 1998: 19) bu akımlar, "uç inanç"lara (terminal faith) dayalı (Tylor, 1998: 36) beyaz yakalıların kişisel gelişim tarikatları görünümündedir.

2. Sosyo-Psikolojik Açıdan Yeniçağ

Yeniçağa mensup bazı kimseler, yaşamlarının belirli dönemlerinde, bir depresyon sürecinin ardından önceki referans gruplarından ayrılarak örneğin içerisinde kristallerin ve Reiki'nin bulunduğu çeşitli şifalı terapiler uygulamaya başlayabilirler. Artık onların iletişim ağı kısmen spiritüalist, pagan ve antroposofik gruplarla çevrilidir. (Wood, 2015: 336)

Bu yüzden sürekli belirli bir dinle bağlantılı olmaksızın yarı-dinî (quasi-religion) görünümlü, seküler bir yaşam sürerler. Mistik gelenekleri eklektik bir anlayışla sentezleyerek kendi inançlarını istedikleri biçimde oluştururlar; Tanrı'nın, çoğunlukla, parçası olduğumuz enerjiye verilen bir ad olduğuna inanırlar. Kendilerini evrenin çocukları olarak tanımlayabilirler. "Enerji" onların çok sık kullandığı sözcüklerdendir. Felsefelerinde ölüm bir son değildir; genelde hayat, bir çevrim halindedir, bir tür yeniden doğum (reenkarnasyon) söz konusudur. Her ne kadar genelleştirilemezse de böylesine sınırlardan yoksun, bireyci ve özgüveni şişirilmiş narsist kimi kişilikler hazcı ve sapkın talepleri de bünyelerinde taşırlar.

YDH ve YÇH'lerin *benlik* ve *kendini-geliştirme* vurgusunun *narsizm* (özseverlik) boyutu, C. Lasch'ın *The Culture of Narsizm* (1991) adlı eserinde tartışılmıştır. "Kendi benliklerine ilgi duyan ve bunu nasıl geliştireceğini bilmek isteyenler YÇH'lere başvurur ve bu insanlar hem fiziki olarak (egzersiz yaparak) hem de psikolojik açıdan danışma yoluyla kendilerini daha iyi hissetmeleri yönünde

cesaretlendirirler. Birçok YDH ve YÇH, dine yakın oldukları kadar danışma ve psikoterapi merkezlerine de yakındırlar." (Bird, 95)

Onlar din ve psikoterapi aracılığıyla spiritüel aydınlanmayı başarmaya çalışırlar. Bazı kimseler, "rüyalarında gördüklerinin gündelik hayatta gerçekleşmesi" gibi olağan üstü deneyimler yaşadıklarını ileri sürebilirler. 'Kendini affet', 'kendini sevmeye çalış ve kendine karşı nazik ol' gibi ilkeler, manevi (spiritüel) aydınlanmaya ulaşmada önemli kilometre taşlarıdır.

3. Manevilik ve Sekülerleşme

"YÇH, bireyin 'manevi (spirituel)' gelişimine vurgu yapar. Bazen kanonik olmayan (otoritelerce doğrulanmayan) ve gelenek dışı yöntemlerle yorumlanan daha eski "dinî" geleneklerden unsurlar alır. Bolca psikolojik, terapötik, sihirsel (magical), eski 'ezoterik' olduğu kadar marjinal bilimsel materyalleri toplar, onları yeniden ambalajlar; bireysel tüketime ve bir başka özel yeniden montaja sunar. Yeniçağ, büyük kurumlara özgü organizasyonu reddeder; onun yerine "iletişim ağları" fikrini geliştirir. Bu, ticari bakımdan istismar edilebilir 'kültik ortamların' oluşmasına izin verir. YÇH, 'görünmeyen' dinin yeni sosyal formunun bir örneği olarak görülebilir. İstikrarlı bir organizasyona, kanonik doğmalara, personel sistemine, disipline edici ekipmana sahip değildir. (Luckmann, 1990: 137)

Yeniçağın seküler ya da dinsel niteliği büyük ölçüde manevilik (ruhsallık, spirituality) kavramı etrafında tartışılmaktadır. Bazı kimseler maneviliğin sadece dinin özel bir veçhesine ait olduğunu zanneder. Oysa bazen 'muğlak', 'kafa karıştırıcı', 'belirsiz' ya da 'müphem' bir kullanımı olan maneviliğin bunun dışında birbiriyle ilişkili başka anlamları da vardır. Sözgelimi dinler tarihi çalışmalarında çoğunlukla ibadet, oruç, meditasyon, itikaf gibi manevi tecrübeleri içeren ve Tanrı ya da 'aşkın bir hakikat' ilişkisine güçlü bir vurgu yapan dindarlık biçimini ifade eder. Bu anlamıyla manevilik, geleneksel dinî kurumların dışında yeni ve modern bir fenomen değildir. Daha ziyade mistik tecrübelerle kaynaşmış kurumsal dinin bir tezahürü olarak görülebilir. İnsandan insana farklılık gösterse de bir kişinin dindarlığı bir dereceye kadar 'manevilik' olarak tanımlanabilir. (Hamberg, 2012: 231)

Bununla birlikte son zamanlarda manevilik terimi, giderek artan bir biçimde, dinî kurumların dışında var olan dindarlık biçim-

lerini açıklamak üzere kullanılmaktadır. Bu anlamdaki 'manevilik', *'mabetsiz manevilik'* ile eş anlamlıdır. Böylelikle maneviliğin dili, gitgide artan bir şekilde "anlamsız" olarak düşünülen 'din'den bir kopuşu belirtmek için kullanılır hale gelmiştir. (Heelas, 2012: 251)

Bu hareketlerin çoğunlukla Hıristiyanlıkla paganizm gibi daha eski din formlarının karışımını bünyesinde barındırdığı bilinmektedir. Paganizmle karışmış olarak maneviliğin bütün biçimleri (Tanrılar veya özler olarak) doğaüstünün var oluşunu kabul eder ve faydalar, şifa doğaüstü kaynaklardan elde edilir. Dolayısıyla manevilik, dindarlıktan farklılaşırken, dindarlığın içindeki bazı biçimsel unsurları almayı da ihmal etmemiştir. (McGuire 2008: 221) Hamberg; [238] çağdaş manevilik ile popüler din arasındaki paralel niteliklere dikkat çekiyor: "Bütüncülük (holizm), özerklik, eklektizm, hoşgörü, dünyevi etkinlik ve faydacılık, maddeselliğin değer kazanması, kutsal ile kutsal dışı (profane) arasındaki sınırların bulanıklığı".

Şu an 'manevilik' olarak adlandırılan "astroloji, kristaller, tarot, sezgisel tıp, bioritm, numeroloji ve telepati" gibi birçok şeyin din değil sihir olduğuna da işaret edilmiştir. Kısacası bu türden manevilik din ile irtibatlı olsa bile çoğunlukla cemaatlerden veya inanç sistemlerinden, bazen de her ikisinden yoksundur.

Din ve Manevilik

ABD'de Roof'un [137] yaptığı araştırmada, hayatlarını nasıl değiştirdiği hakkında inançlı olarak konuşanlar arasında, çok sınırlayıcı olarak gördükleri dinden kurtulduklarını söyleyen azımsanmayacak ölçüde katılımcı var. Köktenci bir Hıristiyan eğitiminden geçmiş, ama şimdi kendini keşfetmenin büyülediği, 44 yaşındaki bir bayan katılımcı din ve manevilik arasındaki farkı anlatırken şunları söylüyor: 'Bana göre din, doktrin ve gelenektir, diz çökmedir, dolayısıyla siz böyle yapmak zorundasınız. Manevilik ise deruni bir histir, kendi dünyanızda, zihninizde her nasıl algılıyorsanız, her nasıl uygun görüyorsanız ona izin vermenizdir. ... Sanırım manevilik, sizin içinize giren, sizi yükselten ve sizi daha iyi bir kişi, daha açık bir kişi olmaya taşıyan bir şeydir. Dinin bunları yaptığını sanmıyorum. Din ne yapılacağını ve onun ne zaman yapılacağını, ne zaman diz çöküleceğini, ne zaman ayağa kalkılacağını söyler, hepsi bu. Bir sürü kural'.

Roof'un (143) bulgularına göre, kişisel dinî tecrübe ile onun kurumsal yansımaları arasında; dinî bir kurum içinde kalarak *"dine dayanan manevilik"* ile onun dışında daha az yapılandırılmış *"oynak manevilik"* arasında önemli gerilim noktaları bulunmaktadır. Herhangi bir dine "bağlanmadan inanma" (Davie, 1999) çağdaş maneviliğin önemli bir yönüdür.

Yeniçağın "kendilik", "bireycilik" vurgusu da onun seküler karakterinin bir kanıtı olarak alınabilir. Çağdaş maneviliği modern bir olgu olarak gören araştırmalarda *'kendiliğe', kendini ifade etmeye* (self-expression), *kendini gerçekleştirmeye (self-fulfillment), bireyciliğe, özneliğe, kişisel deneyime ve dinî kurumlara karşı farklılaşan tutumlara* çağdaş maneviliğin bir görünümü olarak sıklıkla dikkat çekilmiştir.

"En temel anlamda burada mevzubahis olan, canlı bir *kendilik (self)* kavramıdır. Çağdaş manevilik arayışları yeniden yapılandırılmış bir iç hayata, bütünleşmiş/olgunlaşmış bir *kendiliğe* şekil vermeyi ve belirli sınırları aşmayı hedefleyen istemli ve geliştirici çabalara gerçekten çok arzu duymaktadır." Ayrıca bazı araştırmalarda, 'kendiliğe' bağlanma ile *'sağlığa'* yapılan vurgu arasında korelasyon olasılığından söz edilmiştir. Anket verileri sağlığın; aile, arkadaşlık ve maddi değerlerden daha başat bir değer olduğunu göstermiştir. (Hamberg, 35, 241)

Maneviliğin birey sağlığını öncelemesi, onun bariz anlamlarından birinin hayat ile ilgili olduğunu göstermektedir. Heelas'ın (252) ifadesiyle, "manevilik bir kere tecrübe edilince, iyileştirmek, yetki vermek, yaratıcılık ve hikmet telkin etmek, hastalıklı oluşu, sağlıklı ve mutlu oluşa dönüştürmek, bizi gerçekten canlı kılmak üzere hayatlarımıza doğru akar. Reiki, meditasyon, ruhsal psikoterapi biçimleri veya refleksoloji ve daha yaygın olarak, katılımcılara 'temasa geçme' imkânı verdiği söylenen yoga gibi" çeşitli etkinliklerin tamamı manevi yapılardır. Onlar, bahsedilen bütün etkinliklerin hayata 'hayat' verdiğine inanırlar.

Aslında, Turner'ın teşhis ettiği üzere, İngilizcede 'kutsallık (holiness)', 'şifa (healing)' kavramları, -Yeniçağcıların olgun kişiliği belirtmek üzere sıkça kullandığı- 'bütünlük (wholeness)' kavramı içinde kökleşmiş bir etimolojiyi paylaşırlar. (Cadge, 2012: 373)

İnsan sağlığıyla ilgili olan terminolojinin kutsallıkla bağlantısı uzak değildir. Sözgelimi Arapçada 'şifa veren' anlamına gelen

'*Şâfî*', Yüce Allah'ın isimlerindendir. Onunla aynı kökten gelen '*müsteşfa*' da hastaların şifa bulduğu yer anlamında 'hastahane' karşılığında kullanılır. Batı'da hastahaneler ilk olarak "Tanrı'nın evleri" olarak isimlendiriliyordu. (Lee, 2002: 340)

Yeniçağ gruplarının ortak bir teoloji anlayışı olmamakla birlikte birçoğu doğunun ortak inançlarına katılıyor. İnsanın çok üstünde bir Tanrı kavramına karşılık, Ortodoks akımların aksine, insanlığın da kutsallığın bir parçası olduğunu savunuyorlar. (Naisbitt)

Bütünlük, sağlık ve kutsallık kavramları sürekli olarak birbiriyle bağlantılı bir anlam birliğine sahiptir. Bununla birlikte Yeniçağcılar otorite ve anlamın içsel kaynaklarını işe katıyormuş gibi yaparak gerçekte teizmin aşkın Tanrısını uzaklaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu da dinî geleneğin öğretisinden geriye çok az şey kalması demektir. Zaten ilgili araştırmalarda katılımcılar tarafından ortaya konan manevilik tanımları, doğaüstüyle veya kutsalla çok az ilgiliymiş gibi görünmektedir. (Heelas, 253)

Ancak Steve Bruce, maneviliğin seküler bir yapı olarak görülmesine itiraz eder: Şayet hayatın manevilikleri (sağlıklılık, terapi, özgüven, başarı gibi) dünyevi hedefleri nedeniyle sekülerleşme olarak görülürse, o zaman, kutsalın inanılmaz geniş bir boyutu var demektir. Onun bir diğer itirazı da, "Tanrı dışarıda değil, içeridedir" türü inançların sekülere göndermede bulunmasının pek de mümkün olmamasıdır.

Heelas (260) ise Yeniçağın sekülerliğine değil de kapitalist tüketimin aracı olduğu iddiasına itiraz ederek, *bütüncül* faaliyetlerin hedonistik, kendisiyle ilgili bencil arzuların tatmin aracından fazla bir şey olmadığı iddiasının, akademisyenler arasında bir moda haline geldiğini belirtir. Söz konusu modaya direnme adına *Spiritualities of Life* (2008) adlı kitabı yayınlayan Heelas, tüketimi teşvik etmek için kapitalizmin maneviliği kullandığı, bir diğer ifadeyle, bütüncül faaliyetlerin kapitalizm tarafından tüketildiği fikrine karşıdır. Onun açısından bütüncül faaliyetler ve onların etrafında gelişen neşriyat çoğunlukla insancıl ve anlamlı değerlerle ilgilidir: Değerlerin tüketime indirgenmesi gülünçtür. Hatta "manevilik sirayet ettiğinde, insancıl ahlakilik göze çarpar: İçsel hayat, maneviliği kapitalizmin açgözlü, ben merkezli özüne karşı çıkmaya destek olabilir ve 'iyi bir hayat' tarzını teşvik edebilir.

4. İş Dünyasında Yeniçağ

Yeniçağ'ın kendine özgü gelişimsel değerleri ile iş dünyası arasında bir ilişki söz konusudur. Heelas'ın öngördüğü üzere, Yeniçağ Batı'da iki veçhesiyle ana akımın bir parçası haline gelmektedir: Birincisi, daha çok dünyayı reddeden ve ekoloji, manevilik, mistisizm ve bilim karşıtlığına vurguları içeren *karşıt-kültürel* görünümü. İkincisi, kendini geliştirme dinleri gibi fikirlerin endüstri ve iş dünyasında uygulanabileceği ana akım görünümü. (Bird, 71/97) Bu bağlamda Bird, (174/216) Yeniçağ hareketlerini postmodern endüstri kurumlarına benzetir. "Bunlar katı ve otoriteryenlikten ziyade demokratiktirler. Ürününün belli hedef kitleye pazarlandığı niş pazarlara (niche markets) odaklanırlar ve kiliselerin aksine nadiren insanları üye yapmaya çaba gösterirler. YÇH'ler iletişim teknolojilerine ait pek çok endüstri şirketiyle aynı pozitif tutumu sergiler. Onlar üyelerini, endüstri şirketlerinin çalışanlarında sağlamaya çalıştığı esneklik ve adaptasyona sahip kimseler olarak görürler. Doğrusu, onların kendini geliştirmeye ve kendine hâkim olmaya odaklanmaları, tam olarak, işadamlarının talep ettiği 'iş' disiplini türüdür."

ABD'de tutucu Protestanlar ile Yeniçağ yandaşları tüketim konusunda benzer özellikler gösteriyor. Her iki topluluk da yeni milenyuma girerken kapış kapış dinsel "ürünleri" (kitap, müzik, ilahi CD'leri, kompakt disk, çocuklar için çizgi filmler biçiminde hazırlanmış İncil serileri içeren CD'ler, hediyelik eşyalar, kahve fincanı ve oyuncak bebekler) satıyordu. Ana akım Hıristiyan gruplar ayrıca çok sayıda yeni kiliseler yapıyorlardı. (Naisbitt, 263; Heelas, 113)

5. Türkiye'de Yeniçağ

Bir gazete röportajında geçen şu dikkat çekici cümleler, aynı zamanda spiritüel aydınlanma yazarı olan Almanya doğumlu Türk bir sinema oyuncusu kadına ait:
"Sonunda kendimi sevmeyi istedim. Kendimi affetmeyi becerdiğim de o sevgiye kavuştum. ... Sağlığımız yerindeyse, halimiz iyiyse, aç değilsek, açıkta değilsek, kalbimizi zehirlerden arındırıp, bizden daha zor durumda olan insanlara yelken olalım. Kurtuluş budur."
Gazetecinin "ne öğretiyorsunuz?" sorusunu oyuncu şöyle yanıtlıyor:

> "Dinlemeyi, koşulsuz sevgiyi, affetmeyi... hepimizin özü sevgi aslında. Bilmemiz gereken her şey içimizde mevcut." (Arman, 2015)

Türkiye'de de hedef kitle olarak iyi eğitimli kadınları belirleyen kişisel gelişimciler, belirli bir ücret karşılığında onları programlarına alıyorlar. Hareketin başında kendisine "üstat" vb. unvanlarla hitap edilen karizmatik şahsiyetin yakın çevresindeki müritler, "üstatları gibi bir uzmanın olmadığını" pompalayarak yeni gelenleri farklı yöntemlerle etkilemeye ve bünyelerine katmaya çalışıyorlar. Aynı zamanda bir gevşeme ve rahatlama fırsatı da veren yoga ve meditasyon aracılığıyla kendilerini onlara kaptıran, "*çakra çalışan*" varlıklı genç ve orta yaşlardaki bazı kadınlar, çıkışı olmayan karanlık dehlizlerde, "seçilmiş insan" olduğu pompalanan üstatların istismarlarına maruz kalma riskini de taşıyorlar.

2000'li yıllardan itibaren Türkiye, Balkanlar ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde de faaliyetlerini hızlandıran YDH ve YÇH'lerin birçoğu, bilhassa Uzakdoğu kökenli olanları yoga ve meditasyon uygulamakta, yeniden doğuma inanmaktadırlar. Bilhassa yoga ve meditasyonu, kendilerini tanıtıcı bir araç olarak kullanarak dünya görüşlerini onlar aracılığıyla hedef kitlelerine benimsetmeye çalışmaktadırlar. Sözgelimi, yoga sırasında seslendirilen "içinizdeki hayvanı keşfedin" türünden mesajlar, açıkça reenkarnasyonla ilintilidir.

140'dan fazla ülkede faaliyet gösteren Hindistan kaynaklı özel bir meditasyon yöntemi olan *Shaja Yoga*'nın (kendiliğinden birlik-bütünleşme), İstanbul ve Ankara'da da şubeleri var. Shaja Yoga'yla bağlantılı bazı iş kadınlarının, oluşumun lideriyle görüşmek üzere Hindistan ziyaretleri de zaman zaman gündeme geliyor. 2000'li yılların ortalarına doğru Türk medyasında New Age tarikatları olarak gündeme gelen bu akımların gelişmesinde, İslam dininin modern insana uygun bir dille yeterince anlatılamaması kadar 28 Şubat sürecinde sergilenen din karşıtı resmi söylemin yol açtığı dinî boşluğun da etkisi göz ardı edilemez.

Yeniçağcı internet sayfaları, Türkiye'nin söz konusu olguya yabancı olmadığını gösteriyor. Sözgelimi internet dergisi *İndigo*'nun makaleleri nadiren de olsa tasavvufi konuları ve Kur'an ile ilgili anlatımları içermesine karşın, yukarıda anlatılan hususların bir teyidi olarak oldukça seküler bir görünüm arz etmektedir.

"Dans Etmenin Ruhsal ve Fiziksel Faydaları" başlıklı makale, (Karaarslan, 2015) meditasyon ve namazdaki ritimden dansa geçiş yapar ve kişinin "dans ederken de benzer şekilde bir uyumu yakaladığını" iddia eder. Yazıya göre, dansla birlikte adına "Tanrı, Nirvana, Tao vs." denebilecek kutsalla bir "bütünlük, birlik ortaya çıkmıştır. ... Bu bütünlüğü yaşamlarımızda ne kadar çok yaşarsak kutsallık da o denli yaşamlarımıza akacaktır."

Bahsedilen dergideki din ve kutsalla ilgili yazılar, yaşayan kitabi dinden farklı, insanın yüceltildiği, bazen neredeyse Tanrıyla eşitlendiği, buna mukabil Freudyen cinselliğin övüldüğü bireysel din anlayışını yansıtıyor. Belirgin bir şekilde siyasal-ideolojik bir tavrının da gözlendiği dergi, klasikleşen yeniçağcı tasvirle uyumlu seküler bir görünüm arz ediyor.

Bir Yazar Portresi: Aziza La'Ra Kuğu

Vizyonum: Yaşam boyu gelişim, tıpkı bir "Rönesans insanı" gibi.

Yaşam dansım: Bağımsızlık, Keşfetme, Yaratıcılık, Özgürleşmenin yolculuğu.

Evrensel insanın dansı: İnanç, Empati, Güven'le gelişir.

Yolculuğum: Tan kızılı bir akşamda doğmuşum, Ege'nin ılık bir eylül akşamında. Başaklar erirken, ayçiçekleri göğe gülümserken, palmiyeler uzarken sonsuzluğa, yapraklar sapsarı dökülürken rüzgârın fısıltısıyla, deniz lacivert parıltısında, tütünler çatırdarken topraktan, annemin rahminden fırlamışım hayatın kucağına. İnsan formunda deneyimlediğim ruhumun tekâmülünün bu bedenlenmemde şifacılık ve yaratıcılık eksenli olduğunu sezgisel olarak kavrıyor, görüyor, hissediyor ve de deneyimliyorum. ... İktisat, Felsefe gibi okul eğitimlerimin yanı sıra koçluk, nlp, kuantum gibi eğitimlerin de bana sağladığı bilginin yanında çok daha kutsal bir bilme edimi var, o da köklerimizden ve vahşi doğadan öğrenme. İnsan deneyimi başlı başına bir öğrenme süreci; özellikle vahşi doğadan edinilen dolaysız saf bilgiler, anneannemden ve dedemden edindiğim bilgelik dolu öyküler, efsaneler, mitler, masallar bilgeliğe dair insanın varoluşu ve kökenlerine dair daha derin bir içgörü sağladı bana. Asıl kaynak oralarda; kopmuş parçalarımızla kuracağımız bağ modern hayatta değil, yaratıcı doğamızdan geliyor.

Yazar Profilinden Seçmeler

Müzik. Erkan Oğur, Vivaldi, Bach, Nina Simone, Sting, Diana Krall, Beatles, Carlos Gardel, U2, Yansımalar, Mercan Dede, Bobby McFerrin,

Aziza Mustafa Zadeh
Hobi. Yamaç paraşütü
Kitap. Kur'an, Sein und Zeit, Le Mythe de Syspe, Mesnevi-i Şerif, Duineser Elegien Thegonia, Das Kapital, Tractatus, Malina, Faust, Hamlet, Women Who Run With the Wolves
Yazar. Mevlana Celaleddin Rumi, Kierkegaard, Ingeborg Bachmann, Albert Camus, Irvin D.Yalom, Homeros, Hesiodos, Wittgenstein, Edmund Husserl, Heidegger, Kant, Ursula K.Le Guin, Goethe, İskender Pala, Nietzsche, Marcel Proust, Marguerite Duras, Foucault, Deleuze, Baudrillard
Yemek. Vejetaryen
Yetenek. Fazıl Say, Mozart, Art Tatum
Meslek. Eğitim (Uçan Kuğu Yaratıcılık ve Gelişim Merkezi)
Tatil. Rodos, Prag, Mısır, Viyana, Bozcaada, İstanbul
Spor. Doğa sporları, ritmik jimnastik
Spor olmayan. Yoga, dans
Şiir. Mevlana, Rilke, Enis Batur, Lale Müldür, Azad Ziya Eren, Birhan Keskin, İlhan Berk, Shakespeare, Rimbaud, Hilmi Yavuz, Mayakovski, Füruğ
İcat. Işınlanma, Varlıksal boyut değişimi
Modacı. Stella McCartney, Edun (Bono, Alison). (İndigo, 2016)

11. BÖLÜM

KÜRESELLEŞME ve DİN

A- Küresel Dünyanın Ortaya Çıkışı

Bir olgu olarak izleri XVIII. yüzyıldaki endüstri devrimi sürecine kadar götürülebilirse de 1980'lerin ikinci yarısından itibaren sosyologların ilgi alanına giren küreselleşme (İng. globalization, Fr. mondialization, Ar. alemiyye) daha 1960'larda iken tüm dünyada varlığını büyük ölçüde hissettirmeye başlamıştı. Bu dönemde dünya, yeni bir döneme, iletişim-bilişim çağına girmiş; *iletişim teknolojisi* devrimi (telefon) ile *bilişim teknolojisi* devriminin (bilgisayar, internet, sosyal medya) küreselleşmede çok önemli etkisi olmuştur. Sovyetler Birliği'nin çökmesinin ve soğuk savaşın* bitmesinin de küreselleşme hızının artışındaki rolü kuşkusuz önemlidir.

Genel anlamıyla, *"hepimizin tek bir dünyada yaşadığımız teziyle ilintili"* (Giddens, 2000: 20) olan küreselleşme, hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak tek bir dünya bilincinin artmasına gönderme yapar. (Robertson, 1999: 21)

Küreselleşme, iletişim ve bilişim araçları aracılığıyla dünyanın gözümüzde küçülmesi, âdeta sıkıştırılırak küçük bir köye dönüşmesidir. Böylelikle herkes dünyada olup bitenlerden anında haberdar olmakta; askeri, siyasal ve mali-ekonomik olarak etkilenmektedir.

* NATO (ABD) ve SSCB arasında yaşanan gerilimli dönem (1945–1991 yılla-
... olarak kabul edilir.

Modernitenin bir ürünü olarak küreselleşme; şehirleşme, rasyonalite ve pazar ekonomisi gibi modern değerlerin medya, hukuk, din, ekonomi, bilim, teknoloji, sağlık, eğitim, ulaşım ve aile gibi kurumlar üzerinde dünya çapında yaptığı değişimlere işaret etmektedir. (Beyer, 1994: 99)

Küresel turizmin, dünya sporunun, küresel iletişim ağlarının ve hem hukuk hem de bilinç olarak insan haklarının yaygınlaşması, WHO ve UNESCO gibi küresel kuruluşların doğuşu, AIDS/HIV salgını, domuz ve kuş gribi yaygın sağlık krizlerinin küresel tecrübesi bu sürecin en önemli göstergeleridir. (Turner, 2017: 296)

Artık küresel bir dünyada yaşadığımızı her geçen gün daha fazla hissediyoruz. Geçmişle günümüzdeki farklılıklar gözle görülür bir şekilde karşımızda durmaktadır. Dünya ticaretinin bugünkü düzeyi, eskisinden çok daha fazla ve çok daha kapsamlıdır. En büyük farklılık, finans ve sermayenin akış düzeyinde görülüyor. Yeni küresel elektronik ekonomide finansman yöneticileri, bankalar, büyük şirketler, büyük miktarlarda sermayeyi tek bir tuşu tıklayarak dünyanın bir ucundan öbür ucuna aktarabiliyorlar ve bu hareketleriyle kaya gibi sağlam görünen ekonomilerin tüm istikrarını bozabiliyorlar. Küresel döviz pazarlarında her gün bir trilyon dolardan çok daha fazlası alınıp satılıyor ve el değiştiriyor. (Giddens, 22)

Küreselleşme ekonomik alanda olduğu kadar dinî alanda da kendini hissettiriyor. Dinlerini ve kültürlerini başka topraklarda yayma amacında olan çeşitli din mensuplarının yolları birçok yabancı ülkede birbiriyle kesişiyor ve bunun sonucunda çıkış yolu olarak kültürler arası diyalog çalışmaları hız kazanıyor. Farklı coğrafyalara ait oldukları halde, aynı etnik kökene ya da aynı dine mensup olan insanlar, kardeş olduklarını şimdi yeniden keşfediyorlar. Yerel merkezlerin farklı tonlardaki renklerini yansıtan camiler, dünyanın birçok yerinde birbiri ardınca ibadete açılıyor. Sözgelimi, İstanbul'daki Sultan Ahmet Camiinin ya da Yemen'deki bir caminin tıpatıp benzerini Orta Asya'nın muhtelif ülkelerinde, aynı kent merkezlerinde bir arada bulabiliyorsunuz.

Küreselleşme karşısında iki farklı tavırdan söz edilebilir: İlki küreselleşmeyi bir umut, bir fırsat olarak görme, ikincisi de çeşitli sebeplerle küreselleşmeden duyulan kaygıdır.

I. Süreci Bir Umut Olarak Görme ve Din

Küresel kültürden umutlu olanlara göre, gittikçe sıkışan ve küçülen dünyada insanları kuşatan duvarlar birer birer ortadan kalkmakta, yaygınlaşan iletişim, ulaşım ve bilgiye erişim kaynakları aracılığıyla yerel değerler ve paradigmalar yerini daha genel ve evrensel değerlere bırakmaktadır. İnsanları sarmalayan kaos, adaletsizlik, açlık, fakirlik, şiddet, suç, terör, eğitimsizlik ve inanç noksanlığı gibi toplumsal sorunlar yalnızca bu sorunlardan muzdarip olanları değil, hemen her toplumu ilgilendiren hususlar olarak görülmekte ve bunların üstesinden gelebilecek uluslararası kalıcı çözüm yolları aranmaktadır. (Gündüz, 2005: 67)

Böylelikle dünyanın kültürel bir sivil topluma kavuşacağı ve daha barışçıl hale geleceği umulmaktadır. Sosyolog Hervieu-Léger, bu durumu nitelemek üzere "insan haklarının evrenselliği" kavramını kullanmaktadır. İnsan hakları üzerine oluşacak bir evrensel fikir birliğinin bize daha barışçıl bir dünya sunacağını ümit etmek makul gözükmektedir. (Berger, 2006b: 72)

Küreselleşmenin bu yüzü, postmodernist paradigmayla uyumlu olarak, kültürler arasında örülü katı duvarların aşılabileceğine; farklı inanç, kültür ve yaşama biçimlerinin eskisinden çok daha kolay bir şekilde anlayışla karşılanabileceğine işaret ediyor.

Keza küreselleşmeyle birlikte dinin önemi daha da artmakta; insanları çok daha büyük ölçüde bir araya getirme ve sosyal bağlar yaratma kapasitesi güçlenmektedir. Bir lisan, bir ideoloji ve bir dünya görüşü olarak din, geniş bir alana yayılarak hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadır. Bilişim çağı, uluslararası mesafelere ulaşmada dinî hareketlere şimdiye kadar görülmemiş imkânlar sağlamaktadır. Kitle iletişim araçları, ilahiyat eğitiminin küreselleşmesini geçmiştekine göre çok daha etkin bir şekilde teşvik etmektedir. (Ortiz, 2007: 208; Maalouf, 2000: 84)

Küreselleşme ve çoğulculuk yan yana, bir arada var olan iki olgudur. Bu birliktelik sebebiyle her iki olgu, sıkça birbirinin koşulu ya da sonucu gibi algılanabilmektedir. (Durugönül, 2003: 606) Farklı inanç ve kültürler, çoğulcu toplumlarda aynı mekânları birbirleriyle saygılı bir şekilde paylaşacak; istenmedik tutum ve davranışlar eskisine göre daha kolay tolere edilebilecektir. Din, rasyonel bir tarzda organize olabilirse çoğulcu yapıyı fırsata dönüştürebilir. Tek bir dinî inanç tarafından karakterize edilen geleneksel toplumlarda, ister is-

temez benimsenen dinî görüşler, çoğulcu toplumlarda her görüşten bireylere sunulmakta ve potansiyel alıcılarına kavuşturulmaktadır.

Ayrıca küreselleşme tarafından tehdit edildiği düşünülen kimlikleri koruma amacıyla yerel kültürlere, geleneklere ve dinî inançlara sığınma, sahiplenme ve onları eskiden olduğundan daha canlı bir şekilde yürürlüğe koyma girişimleri de ortaya çıkmaktadır. Küreselleşmenin bir uzantısı olarak her alanda *glokalleşme* (yerelleşme) etkinliklerinden yerel din de etkilenecek; küresel misyoner olaylar karşısında yerel dinler daha fazla rağbet görebileceklerdir. Ne var ki, glokalleşme yerel pratiklerin ve teamüllerin global kültürle karışımlarını tasvir için icat edilen bir kavramdır. Tek başına bu kavram bile sürecin pek de masum olmadığını düşündürmektedir.

2. Süreçten Kaygı Duyma ve Din

Süreçten kaygı duyanlara göre küreselleşme, tarafsız bir şekilde gelişmediğinden ve sonuçları bakımından tamamen hayırlı bir olay gibi görünmediğinden bazı korku ve kaygıları da beraberinde taşımaktadır. Bu korku ve kaygıların nedenleri şu başlıklar altında sıralanabilir:

a) Risk ve Belirsizlikler Dünyası

Küreselleşmenin toplumsal sonuçlarını açıklarken en çok 'risk', 'belirsizlik', 'güvensizlik', 'eşitsizlik', 'kaygı', 'toplumsal çözülme', 'hegemonik güç' vb. kavramlara başvurulması, sürece duyulan korkuların kanıtı gibidir. Küresel modern toplumlarda bireyler, özgürlüğün bir bedeli olarak daha çok risk ve belirsizlikle karşı karşıyadır. Sadece bireyler değil, tüm temel kurumlar (aile, devlet, hukuk, eğitim, kültür) gibi din de küreselleşme sürecinde belirsizliklerle dolu bir dünyadadır.

Küreselleşme karşısında dinin durumu değerlendirildiğinde, onun eskisinden çok daha farklı ortamlarda can sıkıcı sorularla karşı karşıya kalacağını söylemek mümkündür. Her şeyden önce din, küreselleşmenin hâkim motifleri ve onun icatlarıyla çok yakından irtibatlı olan teknolojiler tarafından tehdit edilmektedir. (Falk, 2003: 77) Teknolojinin gelişimiyle birlikte dünya giderek daha çok kontrolden çıkmaktadır. Eskiden kolaylıkla kontrol edebildiğimiz

ve genellikle istediğimiz gibi şekillendirebildiğimiz dünya, "elimizden kayıp giden bir dünya"ya (Giddens) dönüşmekte ve "katı olan her şey buharlaşmaktadır". Kontrol edilebilirliği azalan ve kaygan zeminlerde mevzilenen dünya(lar)da dinin egemenliği zayıflar ve buna bağlı olarak çoğulcu dünya görüşleri ön plana çıkar.

b) Dinî Etkinlik ve Sembollerin Metalaşma Riski

Küreselleşme sürecinde dinî etkinlik ve semboller, kutsal karakterinden soyutlanmış halde sırf bir meta olarak piyasa arzedilebilir. Hat ve oymacılık, ney üfleme gibi sanatlar, dinî temaları seküler müzikle harmanlama ve tesettür gibi esasında kutsal nitelik gösteren etkinlik ve semboller iç anlamlarından boşaltılarak küresel ekonomik sistemin bir parçası haline gelebilir.

c) Ulusal Kimliklere Yönelik Tehdit

Küreselleşme, paradoksal bir şekilde, ulusal kimliklerin varlığını sürdürmekle birlikte ulusların birbirine bağımlı olduğu tek bir sosyal dünya olgusuna işaret eder. Robertson [166], *üniversalizmin* (evrenselcilik) *partikülarizasyonu*ndan (tikelleşme) ve partikülarizmin üniversalizminden söz etmektedir. Burada üniversalizm, dünyayı tek bir dünya, tek bir mekân yapmak; partikülarizm ise farklı kimliklere sahip olmak anlamına gelmektedir. Buna göre ulusal toplumlar, küresel toplumlar sistemi içinde başlıca aktörler olarak varlıklarını sürdürecekler, fakat artık kimliklerin tek belirleyicisi olmayacaklardır.

Ulusal toplumlar, kimliklerinin tek belirleyicisi olamadıkları için bağımsız ulus devletlerin de egemenlikleri tehlikededir. Bugün küreselleşme, 'dünyayı denetleme' ve istemediği gelişmeler karşısında başka ülkelere müdahale hakkının bulunduğuna inanan ABD'nin adeta siyasal liderliği şeklinde bir seyir izliyor. (Kongar, 2002: 23) Bir yandan ABD'nin egemenliği, öte yandan IMF, NATO, BM, AB ve AİHM gibi devletler üstü örgütlenmelerin önem kazanması ulus devletlerin egemenlik haklarını tehdit etmektedir. Küreselleşme süreci, Batılı hegemonik modern yapıların ve davranış örüntülerinin yaygınlaşmasına ve bütün dünyayı egemenliği altına almasına neden olmaktadır. Tüm bu yapıların gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkeleri sosyo-ekonomik, kültürel ve politik

yönden bir nesne (slave) durumuna getirme olasılığı göz ardı edilemez.

Üstelik hegemonik güçler bu nesneleştirmeyi çoğu defa, temel insan haklarını yaygınlaştırma kılıfıyla kamufle etmektedirler. Salt ekonomik hegemonya ile varlığını sürdüremeyeceğinin bilincinde görünen küresel özne, gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkelerde insan hakları, kadın hakları, çocuk hakları ve demokrasi bağlamında gündem belirleyici temalarla etkinliğini yayma ve kendini meşrulaştırma çabası içindedir. (Erkızan, 2002: 70)

Böylelikle siyasi, askeri ve ekonomik üstünlüğü elinde tutan hegemonyacı güçlerin, kendi çıkarları doğrultusunda yeni bir dünya tesis etmeye koyulmaları, birçok yerde sosyo-politik ve ekonomik düzenin sarsılmasına, istikrarsızlığa, kaos ve gerginliğe yol açmıştır.

Gerçekten de 'küreselleşme çağı'nda adeta milliyetçilik anlayışlarının sınırları zorlanıyor ve geleneksel milliyetçiler değişimin boyutlarını biraz da şaşırmış oldukları halde endişeyle izliyorlar. Elbette milliyetçiliğin sonu gelmedi. Milliyetçilik hâlâ küreselleşmeye karşı direnç noktası olmaya devam ediyor, ama milliyetçiliği oluşturan geleneksel kültür kodları da ister istemez değişime uğruyor ya da değişmek zorunda kalıyor. Uluslararası karşılaşmalarda milli marşlarının eşliğinde sportif müsabakalara katılan milli takımların sporcu profili, bu değişimin bariz yansımasıdır. Zira birçok milli takım, farklı uyrukları olan ve farklı etnik kökenlerden gelen sporcuları da içinde barındırıyor.

d) Mikro milliyetçilik ve Dinî Bağlılıklarda Artış

Küreselleşmeyle birlikte ama küreselleşmeyi yönlendirmek isteyen güçlerin denetiminden bağımsız, kendiliğinden tepkisel olarak ortaya çıkan milliyetçilik ya da dinî bağlılık eğilimlerinde bir artış gözlenmektedir. Çoğu defa da küreselleşmeyi yönlendirmek isteyen güçler, gittikleri ülkelerde elverişli fırsatları yakaladıklarında, mikro-milliyetçilik ve mikro-dinî bağlılıkları tahrik etmektedirler. Böylece farklı kültürel unsurlar taşıdığını iddia eden milliyet, ırk, boy, dil, dinî grup ve mezheplerin her birinin, içinde yaşadığı daha büyük toplumun siyasal örgütlenmesinden ayrı, bir siyasi özerklik talebi teşvik edilmektedir. (Kongar)

e) Sosyo-Ekonomik ve Kültürel İstila

Uluslararası sermayenin dolaşımı, küreselleşmenin ekonomik boyutunu oluşturmaktadır. Başta ABD'li şirketler olmak üzere uluslararası sermaye zincirleme bir şekilde birbirine bağlı olarak bütün ülkelere girmiş, borsa yaygınlaşmıştır. Uluslararası sermaye birbiriyle o kadar bağlantılıdır ki, New York'da veya Tokyo'da yaşanan bir kriz, tüm dünyaya şok dalgalar gönderebilmektedir. Birçok küresel olguda olduğu gibi, dünya ekonomisini kontrol eden güçler orantısız bir şekilde Batılıdır. Bunlar ABD, Japonya, Almanya, İngiltere, Fransa, Kanada ve İtalya'dan oluşan ülkelerdir. ABD'nin lokomotifi olduğu yenidünya düzeninin küresel ekonomisi, uluslararası sermayenin egemenliği yoluyla sermayenin tekelleşmesine yol açmakta ve bunun sonucunda yoksullar daha fazla yoksullaşırken zenginler daha da zenginleşmektedir. (Kongar, 29)

ea) Popüler Tüketim Kültür Ajanları

ABD, popüler tüketim kültür ajanlarıyla dünyayı adeta bir ahtapot gibi kuşatarak, bunlar aracılığıyla kendi davranış kalıplarını da başka milletlere benimsetmeye çalışmaktadır.

Küresel popüler kültür türünü tanımlayan en iyi örneklerden biri olarak, Benjamin Barber'in kavramlaştırdığı *McDünya* *(McWorld)* alışkanlıkları gösterilebilir. İletişim, eğlence ve ticaret yoluyla bir araya gelmiş *McDünya* parıltılı, renkli bir gelecek, her yerde insanları hızlı müzikleriyle (MTV), hızlı bilgisayarlarıyla (Macintos-Mac-Apple), hızlı yemekleriyle (McDonald's) büyüleyen; ulusları türdeş bir küresel lunaparka girmeye iten, entegrasyon isteyerek saldırıya geçmiş ekonomik, teknolojik ve ekolojik güçleri temsil etmektedir.

McDünyanın neredeyse tamamı başta Amerika olmak üzere Batı kaynaklıdır. Dünyanın her tarafında Batı etkisinde kalan genç kuşak, Amerikan müziği eşliğinde dans etmekte, ayaklarına, Nike-Adidas gibi Amerikan ayakkabıları, altlarına blue-jean-Lewis-Wrangler gibi Amerikan kotları üstlerine de Amerikan üniversiteleri ve diğer tüketim ürünleriyle ilgili (kasıtlı yazım hataları içeren) mesajlar yazılı benzer marka tişörtler giymektedir. Daha yaşlılar televizyonda Amerikan sitkomlarını seyretmekte ve Amerikan filmlerine gitmektedir. Genç yaşlı birçok insan McDonald's, Burger King gibi Amerikan hamburgerleriyle beslenmekte; Coca

Cola-Pepsi Cola gibi Amerikan meşrubatı ve Malbora gibi Amerikan sigaraları içmektedir. Böylece *tekdüze bir tüketim kültürü* egemen olmakta; bu kültür, firma ve marka bazında tüm dünyaya dikte edilmektedir.

Ne var ki, Amerikan popüler kültürünün tüketimi, sadece ekonomik değil aynı zamanda kültürel bir hegemonik paket içerisinde yeni inanç ve değerleri de beraberinde taşımaktadır. Berger'e göre (2006b: 79) Rock müzik bunun için iyi bir örnektir. Rock müziğin cazibesi sadece yüksek sesin, ritmik melodinin veya çılgın dans şeklinin tercih edilmesinden kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda kendini ifade etme, doğallık, cinsel özgürlük ve belki de hepsinden daha önemlisi geleneğe karşı muhalefeti sembolize etmektedir. Keza hamburgerle birlikte insanlar, aynı zamanda onun ambalajlanmış paketiyle gelen Amerikan inanç ve değerlerini de aldıkları için bilerek veya bilmeyerek kültür emperyalizmine maruz kalmaktadırlar.

Cihad McDünya'ya Karşı

B. Benjamin'in (224/ 125) kullanımında *Cihad,* çoğu dünya dinlerinde bulunabilen, modernlik karşıtı tüm akımları, köktenci muhalefetin genel biçimlerini temsil etmek üzere başvurulan bir kavramdır. Bu anlamda teknolojiye, pop kültürüne, her türlü yapay sosyal işbirliğine; vahşi kapitalizme, kısacası modernliğin yol açtığı tüm sorunlara karşı bir mücadeleyi kapsar. Ancak bugünkü Cihad anlayışı, McDünyaya yalnızca başkaldırmayıp aynı zamanda ona arka çıkarken McDünya da yalnızca Cihadı tehdit etmez, paradoksal bir şekilde onu yaratır ve destekler. Karşıt kutupları temsil ediyormuş gibi görünse de aralarında diyalektik bir ilişki bulunan bu her iki dünya görüşü gerçekte birbirini besleyici bir niteliğe sahiptir. Her iki dünya görüşünü tanımlayan eğilimleri, bazen aynı ülkede ve aynı anda görmek mümkündür. İranlı tutucular bir kulaklarıyla kendilerini kutsal savaşa çağıran mollaları dinlerken diğer taraftan da uydudan Amerikan dizilerine kulak kabartmaktadırlar. Ortodoks Hasidler, neo-naziler ve kendilerine yeşil popçular denilen bazı İslami gruplar, mesajlarını yeni nesillere aktarabilmek amacıyla rock ve şimdiler de hiphop dansları eşliğinde rap müziği kullanmaktadırlar.

Amerikanlaşma paradigması'na daha özel bir örnek, Ritzer'in (2007: 187) rasyonelleşmiş sermaye, yoğun üretim, dağıtım, pazarla-

ma ve tüketim biçimlerinin dünyanın her yerinde, önceki diğer türleri fethettiğini ileri süren *'McDonaldlaşma'* tezidir. Amerikan kültür emperyalizmini yansıtan *Mcdonaldlaştırma* süreci kültürel açıdan gelişmekte olan toplumların belleklerine kazınmaktadır. Bu olgu, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dışında yaşayan birçok insanın gözünde, rahatsız edici derecede Amerikanlaştırma damgası taşımaktadır. Süreç, çoğu defa kendiliğinden gelişmiyor; hegemonyacı güçler kapitalist sistemi ayakta tutabilmek amacıyla uluslararası küresel ekonomik düzene *ayak uydurup* hizaya gelmeleri için birçok ülkeyi ekonomik ablukaya almakta ve kapılarını McDonald's'a açmayan ülkeler ciddi şekilde cezalandırılmaktadır. Sözgelimi, petrol üreten ülkelerin ürünlerini satışa sunabilmeleri için pazar darboğazlarını aşabilmeleri, büyük ölçüde böyle bir uyuma bağlı kılınmıştır.

Kutsal bir eğlence kurumu haline gelmiş gibi görünen McDonaldlaştırma olgusunun yankıları, ABD sınırlarının ve fast-food işinin çok ötesine geçmiş; geniş bir yelpazede günlük işleri, eğlenceyi ve yaşam biçimini her geçen gün daha fazla etkileyen bir fenomen haline gelmiştir.

Popüler Tüketim Kültürünün Medyaya Etkisi

McDonald's ve Burger King, Kentucky Fried Chicken gibi türevlerinin etkileri gazete dünyasına da yayılmıştır. USA TODAY'in başarısı birçok gazetenin, örneğin daha kısa yazılar ve renkli hava haritaları basmasına yol açmıştır. USA TODAY vb.leri bir tür ordövr (okuyucularına bir tablet ya da hamburger verircesine haberleri çok küçük parçalara bölen, görselliği önplanda tutan renkli resimler, komik olaylar, Güzin Abla vb. köşeleri olan) ya da tabloid gazete olarak tanımlanabilirler. (Ritzer, 192)

Ancak, fast-food restoranlarının uzun, zevkle yenen, sohbet edilen bir yemek süresine uygun olmayan niteliği aile bağları, cinsellik ve değerler üzerinde olumsuz etkiler yaratma eğilimindedir. Bu türden mekânlar başlarken besmele çekmeye ve bitirildiğinde dua yapmaya hiç uygun olmayan bir atmosfere sahiptir. Verimlilik ve hesaplılık amacındaki bürokratik, akılcı ve türdeş fast-food ilişki biçimleri, sosyal yaşama yansımakta ve akıldışı yapıları da beraberinde taşımaktadır.

eb) Genç İşadamları ve Entellektüeller

Tekdüze küresel kültür, sadece popüler kültür ve tüketim alanlarıyla sınırlı kalmamıştır. Adını yıllık Dünya Ekonomi Zirvesi'nin yapıldığı lüks dinlenme merkezi Davos'tan alan ve genç profesyonel iş adamlarını nitelemek üzere kavramlaştırılan **Davos kültürü** de küresel bir tekdüze yaşam biçimini anlatmaktadır. Küresel ekonomik sürecin tamamlayıcı bir parçası olarak küreselleşen ve ana taşıyıcısı uluslararası ticaret olan bu kültür, çağdaş iş hayatının aksesuarlarını, belirli davranış biçimlerini dikte etmektedir. Davos kültürünün aktörleri, benzer becerilerinin yanında aynı zamanda birbirleri gibi giyinmekte, aynı jargonu kullanmakta, gerilim ortamlarını aynı tür esprilerle aşmakta ve İngilizce konuşmaktadırlar. Bu kültürel özelliklerin çoğu Batı (genellikle Amerikan) kökenli olduğundan, bu ortama farklı kültürlerden dahil olan bireyler, söz konusu davranış kalıplarını öğrenebilmeleri için bir sosyalleşme sürecinden geçmek zorundadırlar. [Berger, 78]

Böylelikle çağdaş iş dünyasının çılgın adımları, işadamlarının yaşam biçimlerine, değer yargılarına, özel uğraşlarına, boş zaman etkinliklerine ve aile hayatlarına kadar taşınmaktadır. İş dünyasındaki genç profesyonel (yuppie)* stili, vücut geliştirme salonlarından aile hayatına kadar her yerde kendini göstermektedir.

Söz konusu kültürün merkez noktası iş dünyası olmakla birlikte birçok üst düzey meslek mensubu da bundan etkilenebilmektedir. Berger [2006b: 77], temelde elit kültürü olan *'Fakülte Kulübü Kültürü'* kavramıyla Davos kültürünün *entelektüel* izdüşümünü gündeme getirmektedir. Her ne kadar iş dünyası tarafından etkilenmiş ise de bu türün ana taşıyıcıları, akademik dünya, sivil toplum örgütleri, sosyo-kültürel misyon üstlenen (Birleşmiş Milletler Teşkilatı gibi) çokuluslu kurumlardır. Sözgelimi Davos kültürü Orta Asya veya Uzak Doğu'da bilgisayar sistemleri satıyorsa Fakülte Kulübü kültürü de orada aile planlamasını, feminizmi veya çevreciliği organize etmekte; kendi inanç ve değerlerini eğitim sistemi, çeşitli terapi merkezleri, think-tank kurumları ve bazı medya kuruluşları kanalıyla yaymaktadır.

---

* Yuppie, Young Urban Professionals'ın kısaltması şeklinde, genç, zengin ve kariyer peşinde koşan hırslı insanlar için kullanılan bir terimdir.

Kültürel farklılıkları yok edebilecek, hatta düşünsel benzerliklerle *(teşabehet kulubühüm)* sonuçlanabilecek bu türden ilişkiler, batılı olmayan halkların kültür emperyalizmi ağlarına düşmesini kolaylaştıracaktır. Kültürel alanda küreselleşme, böylelikle, başta din, dil, yaşam tarzı olmak üzere Batı'ya ait kültürel değerlerin medya ve diğer kitle iletişim araçlarıyla tüm dünyayı etkilemesiyle sonuçlanmaktadır.

Dolayısıyla küreselleşme kavramı, ister istemez, *homojenleşme, hegemonlaşma* ve dolayısıyla asimile edilme kavramlarını çağrıştırıyor. Bugün *"hava alanı kültürü"* denilen kültürel küreselleşmenin, tüm dünyayı etkileyerek farklı medeniyetlerin zenginliklerini *homojenleştirip* sıradan hale getirmesinden endişe ediliyor. (Berger, 72)

Aşağı yukarı her on yılda bir daha benzer hale geliyoruz. Gıda ve giyim ürünlerinin hızlı dolaşımı ya da fast-food restoranlarında aynı türden yenen yemekler yüzünden –farklı coğrafya, etnik köken ve kültürlere mensup olduğu halde- dış görünümleri itibariyle birbirine benzeyen insan sayısında artış gözleniyor. Homojenleşme (türdeşleşme) artan benzerlik demektir.

Benzeşme eğilimi, az sayıda ülkenin orantısız ve hegemonik küresel güce sahip olmasını beraberinde taşımaktadır. Günümüzde insanlar XIX. yüzyılın sonunda olduğundan daha benzer bir biçimde giyinmektedirler (homojenleşme). Fakat küreselleşen giyim kodları baskın bir şekilde Batı giyim kodlarıdır (hegemonlaşma).

Böylelikle, emperyalistler tarafından homojen ve türdeş hale getirilen topluluklar kültür emperyalizminin kıskacına daha kolay düşmektedirler. *"Güçlünün günahları gücün itibarının bir kısmının nedenidir"* önermesi, güç ve güçlünün egemen kültürün evrenselleşmesindeki önemini vurguluyor. Mazrui'nin (2007: 259) dediği gibi,

> Batı kültürünün en kötü yönleri bile dünya çapında bir prestij elde ediyor. Bir zamanlar alkolün etkisinden arınmış Müslüman toplumları şimdi gittikçe artan alkolizm ile uğraşıyorlar. Çinli elitler Kentucky Fried Chicken ve McDonald's hamburgerlerine teslim oluyorlar. Ve Mahatma Gandhi'nin ülkesi nükleer gücü elde etmeye karar veriyor.

Küresel Ürünlere Bir Guru Tepkisi

Çok uluslu şirketlerin ürünlerine karşı başlatılan yerel protestolarda dinî liderlerin ağırlığının önemli olduğu anlaşılıyor. Mesela Hindistan'da bir yoga gurusu, küreselleşmeye karşı millî gurur ve geleneksel değerler barındıran bir mesaj taşıyor. Çok uluslu şirketlerin Hindistan'da yeri olmadığını söyleyen guru, Hindistan'ın kendi kültürüyle yoğrulması gerektiğini belirtiyor ve "Hintli olun. Hint dillerini konuşun. Hint kıyafetleri giyin. Hint içecekleri için", diyor. Söz konusu guru, Coca-Cola ve hamburger gibi yabancı malların Hint ruhunu kirletip zayıflattığını belirttikten sonra Dünya Sağlık Örgütü'nün Amerikan ilaç firmalarının büyük bir tuzağı olduğunu da sözlerine ekliyor. (Polgreen, 2010b)

Kısacası, asimilasyona yol açtığı için zenginlerin yoksulları sömürdüğü bir sistem olarak algılanan mevcut küresel yapı, küreselleşme olgusunu bir ahlak sorunu haline getirmektedir. Dünya dinlerinin özünde var olan adalet fikrinin, küresel eşitsizliklerin aşılması yolunda bir erdemlilik imkânını ifade ettiği düşünülebilir. Küreselleşme sürecinin aynı zamanda farklı dinî kültürlerin evrenselleşmesi sürecine yol açtığını düşünürsek, dünya dinleri arasında oluşacak ortak platformun, küreselleşme sürecine manevi bir boyut katması umulabilir. (Kutluer, 2006: 44)

f) Ekolojik Tehdit ve Din

Küreselleşmenin sonuçlarından bir tanesi de dünyanın küresel çaplı *doğal* ve *imal edilmiş* risklerle karşı karşıya kalmış olmasıdır. Doğal risk, doğanın sabitliklerinden gelen risktir. Geçmişten günümüze gelinceye kadar insanlar, hasadın kötü geçmesi, sel baskınları, salgın hastalıklar ya da açlıklar gibi doğadan gelen risklerden dolayı kaygı duyuyorlardı. Çok yakın tarihlerde yerkürede meydana gelen şiddetli sel, deprem ve tsunami felâketleri, küresel iklim değişiminin etkisini akla getirmektedir. (Giddens, 2000a) 1970'lerin ortalarında dünyanın küresel bir soğuma evresinde olduğu ileri sürülürken günümüzde iklim değişim uzmanları, küresel ısınmanın yaşandığına ve buna karşı önlemler alınması gerektiğine inanmaktadır.

İçinde yaşadığımız evrenin karşılaştığı çevre felâketleri, Kur'an'a göre, *"İnsanların kendi elleriyle yaptıkları yüzünden"* mey-

dana gelmektedir.[1] Artık biz kendimizin neden olduğu risklerin dışarıdan gelenler kadar (hatta daha fazla) tehlikeli olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Üstelik bu risklerin bir kısmı, küresel ekolojik risk, nükleer tırmanma ya da dünya ekonomisinin çökmesi gibi büyük felâketlere yol açabilecek niteliktedir.

Risklerle dolu olan dünya, risklerin fazlalığı nispetinde kaçınılmaz olarak dinî canlanmayı besleyecektir. Kuşkusuz, ekolojinin dinle bağlantısı sadece doğal risklerin fazlalığıyla irtibatlı değildir. Dinlerin doğal çevreye ilişkin değerler manzumesi, küresel etik arayışlarında temel referansları oluşturmaktadır. Belirli bir habitat içine yerleşmiş her bir topluluk için yaşadıkları doğal çevre, sırf bir coğrafi alanı değil, kendisine sırlar ve derin anlamlar yüklenilen bir 'anavatan'ı bazen 'Anadolu'yu ifade eder. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in ifadesiyle, *"Dünya ahiretin tarlasıdır"*, yani maddi ve manevi gıdalarımızı, ebedilik enerjimizi yüklendiğimiz yerdir dünya... Dolayısıyla ekoloji ve din arasındaki mutabakat rastlantı değildir. Çevreye ilişkin dinî ve ahlaki değerler, küresel düzeyde senkronize edilebilecek evrensel davranışların bina edilebileceği referans kaynaklarıdır.

Sonuç olarak, küreselleşmeden endişe duyanlar, dünyaya verilmek istenen yeni düzeni ve gelinen noktayı, ekonomik ve kültürel nesneleşmeye, gelir dağılımında can yakıcı bir adaletsizliğe ve ekolojik dengesizliğe yol açması gibi nedenlerle gayri ahlaki bulmaktadırlar. (Chandra, 2006: 19) İlginç olan, küreselleşmeye yönelik tepkileri içeren karşıt tutumun da ironik bir biçimde küresel bir hale gelmesidir.

B- Küresel Dünyada Dinî Görünümler

I. Dinî Yayılmacılık

Başta Hıristiyanlık, İslam ve Budizm olmak üzere çeşitli dinlerden dinî cemaatlerin kendilerine müntesipler bulmak amacıyla neredeyse tüm yer kürede hareket halinde olmaları, küreselleşmenin en çok hissedilen boyutlarından bir tanesidir. Budizm, ruhî ve içsel gelişim seansları ve sportif yoga etkinlikleriyle oldukça seküler görünümde tüm dünyada uygun zemin arayışını sürdürürken,

---

[1] Nisa, 4/62; Bakara, 2/95.

sadece kendi etnik ve inanç gruplarına hitap eden Musevilik 'koşer' damgalı ürünleriyle, hangi dinden olursa olsun, yiyecekler konusunda sınırlı davranmak isteyen insanların ihtiyacını karşılamaya hizmet ediyor. Müslüman ülkelere ait olmayan uçaklarla yapılan seyahatlerde 'halal meat (helal et)' sözcüğünü bugünlerde sıkça duyabilirsiniz.

Küreselleşme sürecinde belli başlı dinler, misyonlarını başka kültürlere taşımak üzere küreselleşmenin tüm imkânlarından azami ölçüde yararlanmaya çalışıyorlar. Bu konuda büyük dinler içinde en aktif olanlar, İslamiyet ile Hıristiyanlıktır. İslam dini genel olarak **"tebliğci"**; Hıristiyanlığın ise bazı formları bu anlamda **evanjelik**tir. İnsanları Hıristiyanlığa döndürme, bir başka deyişle Hıristiyanlığı yayma faaliyetine **evanjelizm** denilir. Sözcük günümüzde liberal Protestanlar dışındaki fundamentalist karakterli Protestanları niteler. Evanjelizmle bağlantılı bir diğer kavram ise ekümenizmdir. **Ekümenizm** farklı Hıristiyan geleneklerinden gelen insanları farklılıkları paranteze alarak, bir araya getirmeye çalışma etkinliğidir; bunu bir ideoloji olarak görmeye ise ekümenikalizm denilir. Küreselleşmeyle birlikte benzerliklerinin farkına varan Hıristiyanlar, özellikle XX. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığı daha etkin bir şekilde yaymak amacına yönelik Dünya Kiliselerarası Birliğini oluşturma çabasında görünüyorlar.

Sovyet mirasçısı olan ülkeler, Evanjelik, Advenist ve Yahova Şahidi gibi Hıristiyan gruplar, Türkiye'den bazı tarikat ve dinî hareketler, Pakistan'dan Tebliğ cemaati üyeleri ve çok etkili görünmeseler de Arap ülkelerinden gelen Vahhabiler için dinlerinin mesajlarını iletmeye uygun alanlar görünümündedir. Bazı İslami organizasyonlar, *küresel Müslüman ağları* nitelemesini hak edecek ölçüde küresel bir aktör görünümündedir. T.C. Diyanet Vakfı'nın dışında diğer İslami vakıfların başka ülkelerdeki faaliyetleri bu resmi doğrulamaktadır.

Her ne kadar dinlerine yeni müntesipler çekmeyi amaçlamasalar da Evanjelikler'in faaliyetlerine benzer bir durum, Siyonizm için de geçerlidir. Yahudi siyasal düşüncesini ve fanatizmini ifade eden ve ortaya çıkışından yaklaşık yarım asır sonra Filistin'de bir Yahudi devletinin oluşumuyla meyvesini vermiş olan Siyonizm de günümüzde önemli bir güçtür. Dünyanın bütün güçlü ülkelerinde önemli baskı grupları bulunan Siyonistler, ellerinde tuttukları

medya ve sermaye imkânları, think-tank kuruluşlarıyla, kendi Siyonist çıkarları doğrultusunda dünya düzenini şekillendirmeye yönelik çaba sarf etmekte ve bunda önemli oranda başarı sağlamaktadırlar.

Yine de bu sürecin genelde evrensel dinler, özelde ise küreselleşmeyi yönlendiren Batı lehine bir durum yarattığı; kilisenin bunu, ekümenizm iddiasını bütün dünyaya teşmil etme süreci olarak gördüğü ve bütün yeryüzünü misyonerlik eyleminin etkinlik alanı olarak kullandığı bilinmektedir. Günümüzde Hıristiyanlığın Evanjelik yorumu, bir taraftan ABD iç ve dış siyasetinde etkili olurken, diğer taraftan küresel misyon etkinliklerinde ön plana çıkmaktadır. Bunlar açısından küreselleşme, bütün dünyaya misyonun götürülmesine imkân veren bir süreçtir. (Gündüz, 70)

Çeşitli sosyo-ekonomik ve politik faktörlerle oluşan Evanjelik Protestanlığın küresel gücü, diğer dinamik dinî hareketlerle, mesela İslamî hareketlerle karşılaştırıldığında gayet iyi bir şekilde görülür. İslamî hareketler sadece İslam ülkeleri veya başka ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıklarla sınırlı kalırken, Evanjelik Protestanlık dünyanın birçok yerinde yabancısı olduğu, hatta çoğunlukla da hiç tanınmadığı coğrafyalarda daha rahat ve serbest hareket etme özgürlüğüne sahiptir. (Berger, 81)

Dolayısıyla, İslami cemaat ve organizasyonların Evanjeliklere göre daha sınırlı konumları, İslam ülkelerinin görece düşük ekonomik gücü ve onların birçok ülkede misyonerlere göre daha kısıtlı şartlarda, bazen devlet baskısı altında faaliyet göstermeleriyle açıklanabilir. Günümüzde "tebliğci" İslami organizasyonlar, açık bir şekilde küresel güç dengesinde zayıf bir konumdadır. Bununla birlikte –okulda duayı destekleme, kürtajın kolaylaşmasına karşı olma, aile kurumunu ve değerlerini savunma, sapkın cinsel ilişkilere karşı olma, uyuşturucu, alkollü içkiler, madde bağımlılığı zararlı maddelere karşı savaş gibi- birçok İslami değerin, Müslüman olmayan toplumlarca da paylaşılması, bu teşkilâtların hedefleriyle de örtüşmektedir.

Orta Asya'da Evanjelik Hareketlilik

Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla birlikte Evanjelistler, birçok eski Sovyet ülkesi ve onlara komşu olan bölgelerde derhal harekete geçtiler. Onların etkinliklerinde Batı medyası ve Batılı güç odaklarının önemli katkısının olduğu açıktır. Bu güç odakları, tüm dünyanın dikkatini radikal İslam'a çekiyorken, kendisine boş alan bulan Hıristiyan Fundamentalistler hızla yayılma fırsatını yakalıyorlar. (Chandra, 66) Evanjelikler, çeşitli Amerikan vakıflarının ciddi destekleri altında gittikleri ülkelere kültürel bir devrim de götürmekte ve oralarda çeşitli sosyal işlevler icra etmektedirler. Bizim gözlemlerimize göre, özellikle genç kadın misyonerler, bugün bazı Türki Cumhuriyetlerde olduğu gibi, ilkel köy şartlarında ya da kentlerde bir aile yanında en az iki yıl kalarak, kadın-erkek ilişkilerinde, çocukların yetiştirilmesi ve eğitimlerinde, geleneksel hiyerarşik yapıya yönelik tutumlarda köklü değişimlere neden olmaktadırlar. İlk etapta dinî misyonlarını gizledikleri için ebeveynlerin güvenini kazanarak kültürel etkinliklerini gerçekleştiren misyonerler, zeki ve başarılı gördükleri ilköğretim mezunları çocukların ABD'de eğitim görmelerini sağlamaktadırlar. Evanjelik iken İslam'ı seçen ABD'li genç bir kadınla Türkmenistan'da evlenen Türk uyruklu genç bir eğitimci kendisiyle yaptığımız görüşmede; "Evanjelik misyonerlerin, ülkelerindeki vakıflarca sosyal ve ekonomik yönden ciddi boyutlarda desteklendiklerini, görevlerini tamamlayıp döndüklerinde de muzaffer bir ordunun kahraman askerleriymişçesine kendilerine karşılama törenleri yapıldığını" söylemişti. Bize göre Evanjelik misyonerlerin gücü, hem ülkelerindeki güçlü vakıfların hem de gittikleri ülkelerdeki büyük uluslararası resmi kurumların desteği altında, serbest bir şekilde faaliyetlerini yürütmelerinden kaynaklanmaktadır. Sözgelimi bazı Türki Cumhuriyetlerdeki *Birleşmiş Milletler* ve *Peace Corps* türünden teşkilatların, resmi görev tanımlarında olmadığı halde misyonerlik faaliyetlerine odaklık yaptığı konusu, oralarda bir fısıltı halinde kulaktan kulağa dolaşmaktadır.

2. Dinî Değişim ve Etkilenmenin Artışı

XX. yüzyılın önemli olaylarından biri, birçok Müslüman toplumun hukuk düzenlemeleri, eğitim, alfabe, takvim, tatil günleri, giyim kodları vb. açısından kültürel Batılılaşması, diğeri de paradoksal biçimde daha yakın zamanda Batı dünyasının demografik İslamlaşmasıdır. Bu yüzyılın ilk yarısında, Müslüman dünyasının kültü-

rel Batılılaşmasının temelleri atılmış; Osmanlı İmparatorluğu çök-
müş: -Kano'dan Karaçi'ye, Kahire'den Kuala Lumpur'a, Dakar'dan
Cakarta'ya- yaklaşık üçte ikisinin de öteden beri devam eden
sömürgeleştirilmesi tamamlanmıştır. (Roy, 2003: 115).

Kültürel Batılılaşmanın ya da modernleşmenin bir başka veçhesi de aile sosyolojisi etrafında dönmektedir. Müslümanlar birçok yerde bu alanda da sosyolojik evrimi izleme eğilimindedirler: Doğurganlık oranının düşüşü, çekirdek aileye geçiş, kızların eğitim düzeyinin erkeklerinkiyle eşit, hatta onlardan daha üstün hale gelmesi, eşler arasındaki yaş ve eğitim farkının azalması, poligam hayatın monogamiye dönüşmesi.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise, hem Batı'ya Müslüman göçünde hem de Batı'da İslam dinine geçişlerde bir artış görüldü. Şu anda sadece Batı Avrupa'da, hepsi kalifiye olmamakla birlikte, 10 milyon kadar Müslüman yaşamakta; Marseilles'ten Münih'e camiler görülmektedir. Almanya Federal Cumhuriyeti 1965'lerden sonra Türk işçilerinin ithalinin aynı zamanda müezzin ve minarelerin Alman şehirlerinde kendilerini kabul ettirmelerine bir davet olduğunun farkına vardı. Fransa'da İslam, Katoliklik'ten sonra en çok sayıda inananı olan ikinci dindir. İngiltere'de bazı Müslümanlar kendi İslami parlamentolarını tecrübe etmekte, diğerleri Müslüman okullar için devlet desteği talep etmektedirler. Dünyanın en çok Müslümana sahip ülkesi (Endonezya) ile komşu olan Avustralya, kendi siyasal yapısı içinde İslami olgunun farkına vardı. (Mazrui, 263)

Sadece Birleşik Devletlerde binden fazla cami ve merkezin ve Müslüman sivil toplum örgütlerinin bulunması, Batı dünyasının demografik İslamlaşmasının bir diğer göstergesidir. Adı geçen ülkede 6 milyondan fazla Amerikalı Müslüman bulunmakta ve bu sayı gün geçtikçe etkili bir şekilde artmaktadır. Birleşik Devletler-deki Yahudilerin sayısını aşan İslam, günümüzde Kuzey Amerika ve İngiltere'de en hızlı büyüyen din konumundadır. XX. yüzyılda Batı dünyası, bir Yahudi-Hıristiyan (Judeo-Christian) medeniyeti olarak tanımlanmasına karşın bu büyüme hızıyla İslam, yakın bir gelecekte tüm Batı'da Hıristiyanlıktan sonra ikinci önemli İbrahimi din olarak Yahudiliğin yerini alabilir.

Müslümanların Batılılaşması, Batı'nın İslamlaşması
Mazrui'ye göre, [263] Müslüman dünyanın kültürel Batılılaşması, paradoksal olarak, Batı'nın demografik İslamlaşmasının arkasındaki nedenlerden biridir: Müslümanların kültürel Batılılaşması, 'beyin göçü'ne katkıda bulunmakta, bu göç, Müslüman profesyonel ve uzmanları kendi ülkelerinden Kuzey Amerika ve Avrupa Birliği'ndeki iş ve eğitim kurumlarına doğru çekmektedir. Batının eski resmi imparatorlukları demografik karşı-girişi serbest bıraktılar. Dünyadaki en kalifiye Müslümanların bazıları Avrupa veya Kuzey Amerika'daki profesyonel pozisyonlar tarafından çekildiler. Bu anlamda yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Müslüman dünyasının kültürel batılılaşması, yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Batının demografik İslamlaşmasına hazırlanmasının bir parçasıydı.
İslam bir fetih ya da kitlesel bir din değiştirme biçiminde değil, Müslüman toplulukların iş ya da daha iyi yaşam koşulları talebiyle nihai olarak Batı'ya yerleşmiştir. Yerli İslam'ın çeşitliliğini hemen hemen tüm renk tonlarıyla Batı'da da görmek mümkündür. Batı medeniyetine İslam ve Müslümanların karşı-nüfuz edişi, kendi başına Batı hegemonyasını sona erdirecek değildir. Fakat Batı'daki İslami varlık, önemli bir ölçekte uzun süredir devam eden kültürel homojenleşme tekerleğini tersine çevirmeye başlayabilir. Dünya sahnesinde yeni bir ahlaki analiz geliştikçe değerler karışmaya başlayacak, zevkler rekabet edecek, perspektifler ilişkiye girecektir.

3. Batıda İslami Görünüm

İslami grupların nispeten açık konumları, küreselleşen İslam'ın çeşitliliğini daha net bir şekilde görmeyi sağlar. O. Roy'a göre [97], Batı'da iki tür İslami anlayışın egemenliğinden söz edilebilir: biri *'maneviyatçı ve hümanist İslam'*, diğeri *radikal yeni-fundamentalizm.*

Maneviyatçı ve hümanist İslam'a ılımlı İslam da denebilir. *Ilımlı İslam,* üslup, yöntem ve görünüm açısından radikal olandan çok farklıdır. Bazı imamların vaazları ve bazı genç Müslümanlarla yapılan söyleşiler, radikal İslam'ın karamsar görüşlerinde bulunmayan bir hümanizmde ısrarlı olduğunu göstermektedir. Bu, reforma tabi tutulmuş bir İslam değildir, çünkü hem dogmaya hem de tefsir ve fıkıh külliyatına sahip çıkılmakta ve hiçbir şekilde itiraz edilmemektedir. Söz konusu olan şey, sadece İslam'ın temel di-

reklerine gösterilen saygı değil, aynı zamanda selamet ve mutluluk erekliliği (amaç) çerçevesinde pratik bir ahlak arayışıdır. İslam'ı bunalım ve ıstırabın devası olduğu inancıyla insanların bireysel problemlerine çözüm aramadır. Bu yüzden kişisel gelişme, olgunluk ve saygınlık arayışında ısrar, temel bir seyir çizgisi oluşturmaktadır. İslam, mutluluğun ve kendine vasıl olmanın anahtarıdır. 'Kendilik kültürü' Müslüman dünyaya girmiş olur böylece. Üstelik iman gibi etiğe yapılan referans -her ne kadar muğlak ve İslam'ı sıradanlaştıran bir niteliği (her din iyidir) olsa da- hem Hıristiyanlara hem de laik militanlara hitap etme imkânı verir; çünkü onlar da kendilerini etik ve hümanizm terimleriyle ifade etme eğilimindedirler.

Selefi sitelerine bakıldığında, orada her tür 'kültür transferi'ni kınayan birçok açıklama görülebilir. Selefiler, Batı'ya özgü sosyalleşme biçimlerinden sürekli sakınılması ikazında bulundukları halde, *fast-food* örneğinde olduğu gibi, her tür kültürel ya da tarihsel yan anlamdan boşaltılmış görünen nesneleri, biçimleri, teknikleri ve davranışları almakta bir beis görmezler. Yeni-Selefilerin *fast-food* dünyasına mükemmel bir şekilde uyarlanmaları paradoks oluşturur. Hamburger kültürel olarak yansızdır, hiçbir tarihi atıfta bulunmaz, helâl olması yeterlidir. Batılı bir ortamda İslami ilkelere uygunluk koşuluyla, gündelik yaşam düzenlenir; her taraftan alınma tariflerle oluşturulan küresel bir mutfak icat edilebilir; aynı mutfakta hem *spagetti,* hem *suşi* ve hem de *döner* servisi yapılabilir. Keza çok çeşitli gardıroplardan alarak ya da bunların kullanımını değiştirerek İslamî tarzda giyinilebilir. Sözgelimi Türk ya da Avrupalı 'bacılar'ın yağmur yağmadığı zamanlarda da vücutlarının tamamını örtmek için giydikleri yağmurluklar, giysi kullanımının değiştirilmesine iyi bir örnektir.

Bir kültürsüzleşme aktörü olan yeni-Selefilik, her tür etnik, kültürel, dilsel farklılaşmanın ötesinde mekânı daha çok internet siteleri olan hayali ve soyut bir ümmete atıfta bulunmaktadır. Ümmet artık somut bir toprak parçasıyla ortaya çıkmamaktadır. Bu siteler, kendini köksüzleşmiş hisseden ya da en azından ulus üstü bir kimlik arayışında olan bir kitleye hitap etmektedir. [Roy, 125]

Cemaati Kaybetmemek İçin Ilımlı Söylem

Yeni-Selefiler, husun ve kubuh adı verilen kelami tartışmanın Maturidi çizgisinde yer alarak; "Allah insanlara faydalı olduğu için bir şeyi emretmiştir" ya da "insanlara zararlı olduğu için yasaklamıştır" düşüncesindedirler. Bu çerçevede oluşturulan didaktik metinler çoğu zaman belirli bir şahıstan gelen ve bir davranış tercihini konu alan somut sorulardan yola çıkar. Bununla ilgili olarak Roy [99], merkezi Güney Afrika'da olan bir internet sitesinden alıntıladığı şu örneği verir: Amerikalı genç bir beyaz kadın bir Pakistanlı ile yaşadığı nikâhsız birliktelikten bir çocuk sahibi olmuştur ve müstakbel kayınpederinin açık izni olmaksızın, çocuğunun babasıyla evlenip evlenemeyeceğini bilmek istemektedir. Sorunun cevabı, suçlayıcı ve dışlayıcı olmaktan uzaktır: "Bu, iyi bir şey değildir, ama nikâhla düzeltilmesi tercih edilir". Çok farklı ılımlı ve muhafazakâr internet sitelerinde verilen fetvaların değişmez bir genel eğilimidir bu. Gerçek bir toplumsal zeminde çok daha ciddi yargılara konu olabilecek durumlarda soruyu soranlar günah işledikleri gerekçesiyle kınanmazlar; zaten her tür yasal yaptırımın dışında olduklarından dolayı kabul edilebilir çözümler aranır. İmamlar cemaatlerini kaybetmemek amacıyla mü'mini ikna etmek ve ilahi cezaları hatırlatmak veya kınamaktan ya da tutuculuktan öteye giden bir söylem tutturmak zorunda olduklarını biliyorlar.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, küreselleşme çok farklı boyutlarda gerçekleşen bir olgudur. Siyasi düzlemde Birleşik Amerika ve Batı kaynaklı olması, İngilizcenin hızlı bir şekilde yaygınlaşması, ekonomik düzlemde uluslararası sermayenin egemenliği, kültürel düzlemde bir yandan tekdüze bir tüketim kültürü dikte edilirken öte yandan kültür farklılığı olan her gruba ayrı siyasal özerklik verilmesi eğilimi ve ekolojik risklerin artışı bunlar arasındadır.

İçlerinden de iki özellik öne çıkmaktadır: Başta ABD ve Batı kaynaklı olması ve dil olarak İngilizcenin kullanılması. Küreselleşmenin farklı yüzlerinin ABD ve Batı kaynaklı olması, bu görüntülerin her birisinin ABD emperyalizminin eserleri olduğu şeklinde suçlamaları gündeme getirmektedir. Buna ek olarak Evanjelik Protestanlığı da bir sömürü aracı şeklinde görenler bulunmaktadır. Küreselleşmenin kendiliğindenliği ya da Batı kaynaklı ideolojik bir yapının ürünü olup olmadığı öteden beri tartışılan bir konudur.

XXI. yüzyılda insan ırkı XIX. yüzyıla göre dünya dillerini daha kolay öğrenmektedir. Ancak küresel diller orantısız ve hegemonik bir şekilde Avrupalıdır. Özellikle İngilizce, Fransızca ve daha az ölçekte İspanyolcadır. Arapça bir dünya dili olarak güçlü bir iddiada bulunsa da bu, kısmen İslam'ın küreselleşmesi, kısmen de İslam'ın ibadet dili olması sebebiyledir. (Mazrui, 259) Her şeye karşın İngilizcenin tüm dünyadaki yaygın etkinliği açıktır. Bugün beğensek de beğenmesek de bu dilin kurguladığı bir dünyada yaşıyoruz. Uluslararası ekonomi, teknoloji, bilimsel, hatta dinsel iletişim dili olması onun yaygınlığının nedenleridir. Tüm dünyada milyonlarca insan, sözünü ettiğimiz bu küresel iletişimde kendilerine yer bulmak amacıyla İngilizce öğreniyor. Bir dili öğrenmek ve daha sonra kullanmak o kadar da masum bir şey olmayabilir. Bu, İngilizce örneğinde olduğu gibi, aşırı derecede maddi maliyeti gerektirecektir. Ayrıca her dil, onu konuşan kişinin bilincinde kendisine ait değerlere, anlayışlara ve hakikatle ilgili yeni yaklaşımlara yol açacaktır. (Berger, 84)

Süreçte özellikle Orta Doğu ve Orta Asya'da önemli bir aktör olan Türkiye de küresel yaygınlığını geliştiren bir ülke konumundadır. 1990'lı yılların ilk yarısından itibaren Bakü, Aşkabat gibi merkezlerin varoşlarında bulunan evlerin açık pencerelerinden hareketli enstrümanlar eşliğinde popüler Türkçe şarkıların sokağa taşan namelerinin duyulmaya başlaması bunun belirtisidir. O günlerden günümüze gelindiğinde benzeri enstantanelerle karşılaşmak olağanlaşmış, bunlar hayatın sıradan davranış örüntüleri haline gelmiştir. Bugün artık Balkanların, Orta Asya'nın birçok merkezi şehrinde İstanbul Türkçesini aksansız konuşabilen genç kadın ve erkekler Türkiye ile bağlantılı ticari ve eğitsel ilişki içerisindeler. Oralardaki önemli merkezlerden gelen insanlar, haftanın hemen her gününde sefer yapan yerel ya da Türk Hava Yollarıyla İstanbul'a gelmekte, böylece çok sayıda kültürel ve ticari unsurları kendi ülkelerine taşımaktadırlar. Bu türden ilişkiler, sadece Türk dilini öğrenmekle sınırlı kalmamakta; çocuklara verilen isimlere varıncaya kadar tüm hayat alanlarında kendini hissettirmektedir.